



BERKELEY, CALIFORNIA

JAHRBÜCHER
FÜR
PROTESTANTISCHE THEOLOGIE

UNTER MITWIRKUNG VON

MITGLIEDERN DER THEOLOGISCHEN FACULTÄTEN
ZU BERN, BONN, GIESSEN, HEIDELBERG, JENA, KIEL, LEIDEN,
STRASSBURG, WIEN UND ZÜRICH

UND ANDEREN NAMHAFTEN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN

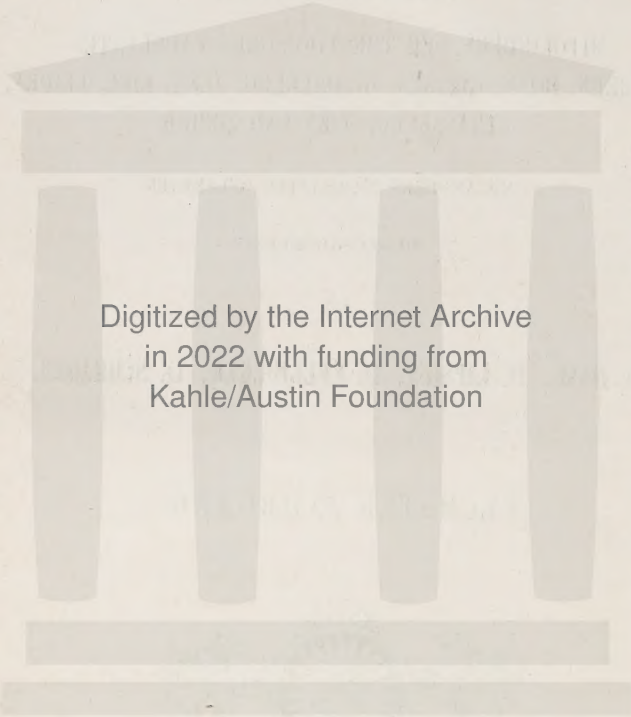
VON

D. HASE, D. LIPSIOUS, D. PFLEIDERER, D. SCHRADER.

SECHSTER JAHRGANG.



LEIPZIG,
VERLAG VON JOHANN AMBROSIOUS BARTH.
1880.



Digitized by the Internet Archive
in 2022 with funding from
Kahle/Austin Foundation

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

<https://archive.org/details/jahrbuchefurpro0006unse>

X27
J559
v. 6

Inhalt.

Erstes Heft.

August Baur: Ueber die Zukunft von Religion und Christenthum	1
R. A. Lipsius: Neue Studien zur Papstchronologie. II. 1. Die ältesten Papstverzeichnisse	78
Karl Marti: Die Spuren der sogenannten Grundschrift des Hexateuchs in den vorexilischen Propheten des Alten Testaments.	127
Theodor Arndt: Goethe's Verhältniss zum alten Testament .	162
C. Wittichen: Ueber die Zahl Einhundert und drei und fünfzig	184
R. A. Lipsius: Miscelle zu Eph. 5, 14.	192

Zweites Heft.

J. Happel: Otto Pfeiderers Hermeneutik der religiösen Phänomene	193
E. Pfeleiderer: Eudämonismus und Egoismus. I.	205
R. A. Lipsius: Neue Studien zur Papstchronologie. II. 2. Die Bischofslisten des Eusebius	233
Karl Marti: Die Spuren der sogenannten Grundschrift des Hexateuchs in den vorexilischen Propheten des Alten Testaments. (Schluss)	308
Aug. Wünsche: Die Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode nach Apokryphen, Talmud und Kirchenvätern	355
Friedrich Bähgen: Zu Jahrb. 1880. I. p. 192.	384

Drittes Heft.

E. Pfeleiderer: Eudämonismus und Egoismus. II.	385
Hase: Das Leben des heil. Antonius	418
Franz Görres: Die Märtyrer der aurelianischen Christenverfolgung	449

Aug. Wünsche: Die Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode nach Apokryphen, Talmud und Kirchenvätern. (Schluss)	495
Gustav Rösch: Die Königin von Saba als Königin Bilqis . .	524
R. A. Lipsius: Zu Röm. 3, 24 ff.	573

Viertes Heft.

L. F. z. Solms: Recht und Unrecht der Metaphysik. III. . .	577
E. Pfeleiderer: Eudämonismus und Egoismus. III. und IV. .	594
Julius Grill: Ueber Bedeutung und Ursprung des Nasiräergelübdes.	645
Wilhelm Bahnsen: Zum Verständniss von 2. Thess. 2, 3—12. .	681
R. Steck: Der Pilgerweg der Galiläer nach Jerusalem . . .	706
Ludwig Paul: Die Interpretation der Schöpfungsgeschichte bei dem Apologeten Theophilus	717
G. L. Schmidt: Akten eines Ketzerprocesses aus dem 16. Jahrhundert	745

Ueber die Zukunft von Religion und Christenthum.

Apologetische Studien

von

August Baur.

Als vor bald achzig Jahren Schleiermacher seine „Reden über Religion“ an die „Gebildeten unter ihren Verächtern“ richtete, geschah dies unter der Voraussetzung der unläugbaren Thatsache, dass die öffentliche Meinung seiner Zeit und zwar gerade in den Kreisen der „Gebildeten“ der Religion und dem Christenthum innerlich vollständig entfremdet war und ihrer gering-schätzenden Abneigung gegen die Religion unverhohlen öffentlichen Ausdruck gab, sodann aber auch, dass Schleiermacher dieses Verhältniss von Bildung und Religion, welches nach der Ansicht der Verächter ein schlechthin feindseliges sein sollte, als ein durch und durch unrichtiges, irriges und ungesundes auffasste. Wenn er also mit seinen Reden für die Religion das Wort ergriff, so trat er damit in bewussten Gegensatz gegen die öffentliche Meinung der Gebildeten seiner Zeit. Denn er theilte, wie sein Auftreten beweist, die Ansicht seiner „gebildeten“ Zeitgenossen von der Unvereinbarkeit von Bildung und Religion, welche bei ihnen schon zum Glaubenssatz, zum Dogma sich verfestigt hatte, keineswegs, sondern glaubte vielmehr an die Vereinbarkeit, ja nothwendige Zusammengehörigkeit beider und hielt eine Cultur ohne Religion

für ein Unding. Diese seine Ueberzeugung schliesst nun ausser dem Bedenken gegen die Art, wie die „Verächter“ der Religion letztere und Bildung entgegengesetzten, zugleich den sehr bemerkenswerthen sachlichen Zweifel in sich, ob das, was die berufenen Vertreter der Religion als solche vertheidigten und die Verächter unter den „Gebildeten“ unbedingt verwarfen, in der That mit dem Wesen der Religion — und sagen wir — des Christenthums und ob die „Bildung“, welche die Verächter als mit der Religion unvereinbar derselben entgegengesetzten und die von den Vertretern der Religion als „religionsfeindlich“ angeklagt wurde, mit dem wahren Wesen der Bildung, d. h. mit dem unanfechtbaren, der Aufnahme ins Allgemeinbewusstsein würdigen, allseitigen und integrirenden Ergebniss seitheriger Culturentwicklung sich decke.

Denn wenn auch der Schleiermacher'sche Glaube an die Vereinbarkeit und nothwendige Zusammengehörigkeit wahrer Bildung und wahrer Religion zunächst bloss als eine subjective Voraussetzung gelten kann, so ist diese Ueberzeugung doch nicht, wie man so häufig schief und unrichtig geurtheilt hat, ohne Weiteres eine dogmatische *petitio principii*. Denn gerade gegenüber der unbedingten Herabsetzung und Verwerfung der Religion durch ihre Verächter und der unbedingten Erhebung der „Bildung“ über die Religion durch die „Gebildeten“ unter denselben, wie gegenüber der unbedingten Erhebung der Religion und der feindseligen Verwerfung der Bildung durch die Vertreter der Religion verhält sich dieser Schleiermacher'sche Glaube ganz wesentlich kritisch und nicht dogmatisch. Denn er legt, allerdings zunächst nur in der Form der Voraussetzung der Möglichkeit eines positiven Verhältnisses beider Gebiete, doch zum Voraus nachhaltige Verwahrung ein gegen das ausschliesslich einseitige Urtheil der einen, wie der anderen Partei, wenn dieselben unter unbedingter Ablehnung des gegnerischen Standpunktes nur der eigenen Meinung und Richtung unbedingte Berechtigung zuschreiben. Aber auch dann, wenn dieser Glaube mehr sein sollte als nur die Annahme der Möglichkeit eines

positiven, freundlichen Verhältnisses zwischen Religion und Bildung, nämlich die vollkommene Ueberzeugung von der inneren Nothwendigkeit des Zusammengehörens derselben, so ist er doch auch so nicht als eine dogmatische Voraussetzung anzusehen, schon aus dem Grunde nicht, weil die Religion und das religiöse Bewusstsein nicht ein von aussen gegebener Stoff, sondern in ihrer Wirklichkeit eine innerlich, im Subjekt erlebte Thatsache ist. Nur wenn man die jeweilige äussere Erscheinung der Religion in dem zeitgenössischen Ausdruck der Lehre mit dem absoluten Wesen derselben vereinerleitet und unkritisch zusammenwirft, darf und muss unser Glaube an die nothwendige Zusammengehörigkeit von Bildung und Religion als dogmatische Voraussetzung, als *petitio principii*, angesehen und demgemäss verworfen werden.

Gerade vielmehr vermöge ihrer kritischen Stellung sowohl zu der als religionsfeindlich ausgegebenen Bildung und öffentlichen Meinung als auch zu der als bildungsfeindlich angeklagten Religion lehnt die echte Apologetik, die von dem Glauben an die Zusammengehörigkeit beseelt ist, die rabulistische Zumuthung ab, um jeden Preis und mit jedem Mittel die dermalige Form der Religion als ihr Wesen zu vertheidigen. Denn sowenig sie gewillt ist, kritiklos und bedingungslos der dermaligen öffentlichen Meinung sich auszuliefern, so wenig besteht für sie eine solidarische Verbindung mit der äusseren Erscheinung der von der Bildung angefochtenen und mit dem Wesen der Religion verwechselten Religionsform. Vielmehr geht sie von der kritischen Voraussetzung aus, dass auf beiden Seiten Verwechselungen von einseitigen Ausgestaltungen, von secundär Abgeleitetem, von Veränderlichem und Peripherischem mit dem unveränderlich sich gleichbleibenden centralen und allumfassenden Wesen in Religion und Bildung nicht nur möglich, sondern thatsächlich vorgekommen sind und dass gerade die schiefe und feindselige Stellung beider Richtungen zu einander, die bis zum grünigsten Hasse vorgeschritten ist, in der unheilvollen Vermischung des abgeleitet Nebensächlichen und Veränderlichen mit dem

Hauptsächlichen, einseitiger Ausartungen mit dem Wesen ihre Quelle und ihren Grund hat.

Anstatt also die Einwürfe der öffentlichen Meinung und Bildung nur abzuweisen und die Religion, so wie sie ihrer empirischen Erscheinung nach gegeben ist, unbedingt gegen Angriffe in Schutz zu nehmen, hat die Apologetik die Aufgabe und das Ziel, zu untersuchen, ob die Einwendungen und Gründe, welche von Seiten der Vertreter der Bildung und der öffentlichen Meinung gegen die Religion, ihren Bestand und ihr Recht erhoben werden, thatsächlich auch dem sicheren und wesentlichen Bestand, dem festen und unantastbaren Ergebniss der bisherigen, allumfassenden, nicht etwa bloss einseitigen Culturentwicklung entnommen sind, ob nicht die Geltendmachung der Einwürfe eine Grenzüberschreitung der Natur- und Geschichtskenntniss in ein anderes Gebiet enthält und darum unberechtigt ist, und endlich ob die gegnerischen Gründe und Einwürfe die Religion selber treffen oder etwa nur einzelne, mit ihrem Wesen verwechselte, abgeleitete, veränderliche Erscheinungsformen derselben und an derselben. Zugleich mit dieser kritischen Aufgabe vollzieht die Apologetik eine positiv aufbauende. Denn es wird durch sie auf diesem Wege einerseits das Wesen und das Recht wie der Umfang der Bildung, des Zeitbewusstseins, der öffentlichen Meinung schärfer begrenzt und sicherer festgestellt, andererseits aber auch die Religion (bzw. das Christenthum) in ihren unveränderlichen Grundzügen durch genauere Scheidung des Wesentlichen und Unwesentlichen wissenschaftlich vertieft und in ihrem nothwendigen Zusammenhang mit dem allgemeinen Wesen der „Bildung“, in ihrer Unentbehrlichkeit und grundlegenden Bedeutung für dasselbe schärfer und umfassender nachgewiesen.¹⁾

1) Offenbar von solchen apologetischen Grundsätzen geleitet, hat Alexander Schweizer in „Nach Rechts und nach Links“ das Interesse der Bildung gegenüber von bildungsfeindlicher Religion und der Religion gegenüber von religionsteindlicher Bildung vertheidigt, insbesondere aber in der zusammenfassenden Abhandlung „die Zukunft der Religion“ (Ztschr. f. wiss. Theol. XX S. 443—486 und er-

I. Charakteristik und Kritik des modernen Zeitbewusstseins im Verhältniss zur Religion.

Bei dem apologetischen Charakter unserer Aufgabe kommt für uns das moderne Zeitbewusstsein in Betracht nach seiner Beziehung und zwar feindseligen Beziehung zur Religion und zum Christenthum, zugleich aber auch, wie diese religionsfeindliche Stimmung der Bildung und öffentlichen Meinung auf die Entwicklung der Stimmung bei den Vertretern der Religion nachtheilig eingewirkt und in denselben eine Reaktion hervorgerufen hat. Denn die Gerechtigkeit in der Untersuchung fordert, die Schuld des gegenseitigen Missverhältnisses nicht etwa bloss bei dem einen Theil zu suchen, sondern vielmehr aus gegenseitiger Einwirkung dieselbe zu erklären.

Zunächst handelt es sich für uns um eine Auseinandersetzung darüber, was wir unter Zeitbewusstsein zu verstehen haben. Denn das, was wir Bildung, öffentliche Meinung nennen¹⁾, ist auch sofern sie für uns in ihrer Missstimmung gegen die Religion in Betracht kommt, als ein Theil, vielleicht gar als das oberste Ergebniss der ganzen geistigen Culturbewegung des Volkes anzusehen und zu würdigen. Es ist ja nichts unwahrer und unnatür-

weitert als eigene Brochüre bei S. Hirzel in Leipzig 1878 erschienen.) eine kritische Rundschau über die verschiedenen Einwürfe der Gegner gegen die Religion gehalten und an die Ergebnisse derselben, welche fast durchaus in Concessionen der Gegner bestehen, die eigenen Andeutungen über die Zukunft von Religion und Christenthum geknüpft, die nun freilich von der hochmüthigen Verwerfung der Religion durch eine, vor lauter Bildung zur Unbildung gewordene Zeitstimmung ebenso weit entfernt sind, wie von einer Reaktion, welche in der überlieferten Form der Religion das Wesen allein sieht und für ihre unlebendige Versteinerung devoten Glauben fordert. Auf Alexander Schweizer's Untersuchungen gründen und beziehen sich die hier zu gebenden Ausführungen, wie sie auch durch jene angeregt sind, und sollen nur das dort Entwickelte ergänzen und erweitern.

1) Man vergleiche hierüber auch die trefflichen Ausführungen H. Ritter's in „die christliche Philosophie“ 1858. Bd. I. S. 12 ff.

licher, als das, was den Inhalt des allgemeinen Bewusstseins, der öffentlichen Meinung und Stimmung bildet, für sich zu isoliren und in unserer Zeit den Dualismus zwischen esoterischer und exoterischer Bildung, zwischen „Wissenden“ und „Glaubenden“, zwischen theoretisch gelehrtem Wissen und allgemein praktischer Weltanschauung zu setzen oder gar durchzuführen. Diesen Gegensatz, welcher ein eigenthümliches Merkmal der antiken Weltanschauung ist, hat, man mag dagegen sagen was man will, das Christenthum längst durchbrochen und ohne einen Rückfall auf einen längst überwundenen Standpunkt, nämlich auf den in moderner Zeit so sehr beliebten und stets wieder so falsch aufgefassten des antiken Lebens, ohne eine bedeutende Schädigung für unser ganzes Culturleben kann und darf er nicht erneuert werden. Vollends aber führt über diesen Dualismus, der ja doch schliesslich nie ein absoluter, sondern nur ein relativer ist, der Charakter unseres ganzen Volkslebens, mit dem er ganz unverträglich ist, hinüber. Die Lebendigkeit im Kreislauf der Gedanken durch den ganzen Organismus des Volkslebens und der einzelnen Glieder hindurch ist so wesentlich erhöht und gesteigert, dass die Umsetzung der gedachten Weltanschauung in das allgemeine Bewusstsein, in das allgemein sittliche Urtheil, in die praktisch allgemeine Verwerthung gerade zu den bezeichnendsten Merkmalen modernen Lebens und moderner Zeit gehört. Andererseits ist aber auch das Umgekehrte der Jetztzeit in ganz besonderem Masse eigenthümlich, dass nämlich auch das allgemeine Bewusstsein, die öffentliche Meinung wieder nachdrücklich auf die Theorie, auf die theoretische Geschichts- und Naturanschauung zurückwirkt, so dass beide Gebiete nicht nur in keinem einander ausschliessenden Gegensatze, sondern vielmehr in einer beständigen ausgleichenden, verwischenden, nivellirenden Wechselwirkung zu einander stehen. Fassen wir also den Gegensatz zwischen der theoretisch-wissenschaftlichen Leistung und dem allgemeinen Bewusstsein, der öffentlichen Meinung nur als relativ und fliegend, so dürfen wir auch, wenn es sich

um ein Urtheil über die eine oder die andere Seite handelt, nie bloss die eine zur Verantwortung ziehen, sondern wir sind genöthigt, bei der Erklärung der Zeiterscheinungen, bei ihrer Beurtheilung und Würdigung sei es in intellektueller sei es in sittlicher Beziehung stets den Massstab der Wechselwirkung zwischen beiden Seiten anzulegen.

Geleitet von diesem Gesichtspunkte treten wir zunächst an eine Charakteristik der öffentlichen Meinung heran, sofern sie in ausdrücklichem oder auch unausgesprochenem, doch thatsächlichem Gegensatz gegen die Religion, bezw. das Christenthum sich befindet. Wenn wir hierbei als ein besonders merkwürdiges Zeichen der religionsfeindlichen Stimmung der Zeit das Ueberhandnehmen der socialdemokratischen Bewegung voranstellen, so liegt unserer Untersuchung die Beantwortung der Frage völlig ferne, in wie weit an der Bewegung vom Standpunkte des Nationalökonomen, des Volkswirtschaftspolitikers eine Berechtigung anzuerkennen ist oder nicht. Denn die offenbare Thatsache liegt vor, dass die Socialdemokratie diese Linie, innerhalb deren es sich rein um Auseinandersetzung über volkswirtschaftliche Fragen handelt, also die Linie des reinen Socialismus nach zwei Seiten hin sei es ausdrücklich programmässig, sei es in versteckter aber unmissdeutbarer Weise überschritten hat, indem sie einerseits auf den Communismus als ihr letztes Ziel zusteuert und andererseits die bisherige ethische Grundlage unseres Culturlebens in Religion, Sitte und Recht auf Leben und Tod bekämpft¹⁾. Die rein sociale Umgestaltung der Erwerbs- und Verhältnissverhältnisse innerhalb der Grenzen der bestehenden Ordnung ist vollständig Nebensache geworden, weil ein Neubau errichtet werden soll. Für diesen neuen Standpunkt aber sind die idealen Güter der Religion und des Christenthums lediglich Phantome und Hirngespinnste und der Werth des Lebens wird für diese Anschauung

1) S. die zur Orientirung ausgezeichnete Schrift Fr. Mehring's: „die deutsche Socialdemokratie, ihre Geschichte und ihre Lehre“. Bremen 1878.

allein in das Maass des materiellen sinnlichen Genusses, der materiellen Aeusserlichkeit gesetzt. Was Wunder, wenn diese Bewegung sei es in Folge ausdrücklicher Erkenntniss sei es in Folge instinktiver Ahnung davon, dass die Religion und das Christenthum das Recht einer idealen Weltanschauung, den Glauben an ideale Güter, an eine ideale Bestimmung des Menschen und an ihre Erreichbarkeit vertritt, vertheidigt und dem allgemeinen Volksbewusstsein einzubilden und zu erhalten strebt, — wenn diese Richtung, sage ich, die Religion und das Christenthum mit dem allergrimmigsten Hasse verfolgt? Wo daher noch die Religion eine Macht im Volksbewusstsein besitzt, muss die Socialdemokratie zu um so drastischeren Mitteln greifen, um die Religion aus dem Herzen zu verdrängen und das Gemüth für die eigene materialistische Weltauffassung zu erobern. Es mag nun auffallend sein, dass gerade Deutschland und zwar das protestantische Deutschland der Boden ist, auf welchem die Socialdemokratie ihr Panier mit dem grössten Erfolge aufgepflanzt hat. Aber zu verwundern ist hieran darum nichts, weil einerseits der römische Katholicismus, besonders seit er im Jesuitismus allen Idealismus der Moral abgethan hat, praktisch mit dem praktischen Materialismus sich recht wohl zu vertragen vermag, und weil andererseits der Protestantismus, sofern er eben dem Einzelnen das religiöse und sittliche Ideal viel höher steckt und die verpflichtende Macht desselben viel tiefer begründet, nothwendiger Weise die materialistische Weltanschauung der Socialdemokratie zu einem durchaus principiellen und darum so ausserordentlich heftigen und geradezu entscheidenden Kampf hervorruft. Wollte man aber einwenden, dass gerade der Idealismus des Protestantismus das Auftauchen der Socialdemokratie eigentlich ganz unerklärlich mache, so kann diesem Einwand nur begegnet werden mit dem ob noch so schmerzlichen, aber von der Ehrlichkeit geforderten Bekenntniss, dass thatsächlich das protestantische Volksbewusstsein durchaus nicht auf seiner idealen Höhe sich erhalten hat, sondern tief davon herabgesunken ist, dass in ihm selber Richtungen

und Anschauungen sich ausgebildet haben, an welche eine consequent materialistische Richtung nur anknüpfen durfte, um durch die Macht ihrer Folgerichtigkeit die Halben auf ihre Seite zu ziehen. Nur die Erneuerung des echt protestantischen Idealismus kann hier helfen und an ihm wird auch die socialdemokratische Negation sich brechen.

Treten wir dieser Thatsache näher, so bemerken wir, dass das gewaltige Anwachsen der Socialdemokratie, welches sie ebensowohl ihrer Energie und Folgerichtigkeit, wie ihrem wohlberechneten Appell an die Macht der sinnlichen Instinkte des Menschen zu verdanken hat, in den Kreisen der besitzenden Klassen einen sehr empfindlichen Schrecken erregt hat, dessen Gefühl sich vorzugsweise in dem ungestümen Verlangen nach gewaltsamer Unterdrückung der Bewegung äusserte. Aber gerade die Ueberraschung und in ihrer Folge das Anrufen der Staatsgewalt gegen die Socialdemokratie beweist unwiderleglich, dass nicht das sittliche Gefühl, nicht der sittliche Idealismus es war, welcher in den Kreisen der Besitzenden, die sich zugleich auch als „Gebildete“ ansehen, reagierte, sondern vielmehr die angsvolle Sorge um den eigenen Besitz, die bange und feige Furcht vor materiellen Verlusten. Denn der Appell an die Gewalt bezeichnet genau die eigene Unfähigkeit, die sittlichen Ausschreitungen der Socialdemokratie, die Gefahr für die Cultur, welche unleugbar in ihr liegt, mit sittlichen Mitteln, auf dem Wege sittlich-socialer Auseinandersetzung zu überwinden, ist ein schlagender Beweis der eigenen sittlichen Halt- und Machtlosigkeit, des eigenen sittlichen Bankrotts. Denn soweit sich in mitten des materialistischen Hexensabbaths der letzten Jahrzehnte der wahrhaft sittlich gebildete und gerichtete Mensch sein sittliches Urtheil sich erhalten hat, traf denselben auch das Anwachsen der socialdemokratisch-communistischen

1) Dass hiermit in keiner Weise das Recht des Staates zum Einschreiten gegen die Socialdemokratie angefochten werden soll, versteht sich von selbst; im Gesagten handelt es sich nur um das innere Verhältniss von „Bildung“ und Socialdemokratie.

Bewegung durchaus nicht überraschend, sondern es wurde dasselbe alsbald erkannt und beurtheilt als die nothwendige Frucht, als das ob noch so beklagenswerthe, so doch unausbleibliche Ergebniss aus einer längst ausgestreuten Saat, aus einer Weltanschauung, welche nicht bloss die Socialdemokraten, sondern ebenso ihre heftigsten, nun so sehr überraschten Gegner aus den besitzenden Klassen theilten. Denn wenn in den oberen Schichten die heftige und ruhelose Jagd nach Gewinn und nach mühelos zu geniessendem sinnlichem Wohlergehen die Gemüther in schwindelnder Weise mit sich fortriss, und wenn in den unteren Schichten des Volkes Besserstellung in materieller Beziehung, unbedingte Theilnahme an allen Erträngnissen der gemeinsamen Arbeit und an jeglichem Lebensgenuss mit allen möglichen Mitteln erstrebt wurde, so war ja bei beiden sich befeindenden Parteiungen dasselbe Ziel, dieselbe Weltanschauung, von welchen sie ausgingen und den sie zustrebten: der sinnliche Genuss und materielle Besitz und die Werthschätzung des menschlichen Lebens allein nach dem Maasse dieses Geniessens und Besitzens. Welch ein tiefer Fall von der Höhe des protestantischen Idealismus in den Schmutz des gemeinsten Egoismus und Materialismus! Die Socialdemokratie hat übrigens vor ihrer Schwester in den Klassen der Besitzenden das ganz unbestreitbare und grosse Verdienst voraus, dass sie ihren Bestrebungen nicht einen ästhetischen, Begeisterung für ideale Zwecke heuchelnden, die innere Ideenarmuth, die Frivolität der Selbstsucht und Genussucht raffinirt verbergenden Mantel umhing, auch nicht mit idealen Interessen kokettirte, sondern, obwohl mit utopischen Gedanken bis zur Tollheit erfüllt, ihren Materialismus offen aussprach und dem plötzlich sich so moralisch entrüstet geberdenden Gegner unbarmherzig die ästhetische Larve vom Gesicht riss. Ein gewisses ästhetisches Geniessen, dem man wohl auch den Namen eines ästhetischen Idealismus geben kann, war neben fortschreitender sittlicher Rohheit der einzige kümmerliche Rest, der aus dem gewaltigen Aufschwunge des deutschen Geistes am Ende des vorigen und Anfang des jetzi-

gen Jahrhunderts dem Gemeinbewusstsein geblieben war: auch die Zeit des deutsch-französischen Krieges vermochte nur für kurze Zeit den Glauben an die sittliche Weltordnung und Verpflichtung anzuspannen, aber eben die äussere Frucht dieses Kampfes, nämlich das Gefühl einer gesicherten äusseren nationalen Existenz hat die Ueberschätzung der materiellen Güter und sinnlichen Genusses nur gesteigert und den Aufschwung idealen Glaubens unter dem nachwirkenden Einflusse der Gewöhnung an materialistische Weltanschauung auf den kümmerlichen Rest eines die innere sittliche Hohlheit ästhetisch verkleisternden Geniessens wiederum herabgedrückt. Was Wunder, wenn bei einem solchen Mangel an sittlicher Kraft, unter dem häufig genug die Kunst, diese einzige Gottheit der modern „Gebildeten“, ihren idealen und reinen Charakter verlor und zur gemeinen Dirne für Befriedigung sinnlichen Kitzels wurde, eine optimistische Auffassung der Dinge ihren Halt in sich selber, im idealen Grund des Geisteslebens verlor und sich gegen die Feinde hinter die Kanonen Moltke's flüchtete, oder wenn die Tagesmeinung einer sittlich haltlosen und sinnlich überreizten Welt einer pessimistischen Tagesphilosophie sich zuwandte, welche, anstatt die sittliche Kraft zu stählen, vielmehr im Quietismus das Geschlecht entnervte und in der That für die ganze Bewegung nichts anderes bedeutete, als den in ein System gebrachten Katzenjammer auf den Sinnenrausch eines ästhetisch gefirnissten materialistischen Genusslebens?

Im Gegensatz hierzu wendet man sich mit einer gewissen Sympathie der Socialdemokratie zu. Denn mögen die Ziele, welche ihre Führer — hauptsächlich seit der neuesten offen communistischen Wendung — dem Volke und ihren Parteigenossen vormalen, noch so widersinnig, noch so utopisch sein: das ist auf jeden Fall ein Vorzug dass auf dieser Seite in ehrlicher Frechheit und frecher Ehrlichkeit auch der letzte Schein des Idealismus abgestreift und das materialistische Bekenntniss ohne ästhetische Floskeln offen ausgesprochen wird. Dies bezieht sich insbesondere auf das Verhältniss zur Religion.

Innerlich ist die Stellung der beiden Richtungen, des ästhetischen Materialismus der „Bildung“ und des communistischen socialdemokratischen Materialismus ganz dieselbe, nur etwa mit dem Unterschied, dass die Feindschaft gegen die Religion bei der ersteren Richtung mehr unter der Form der Religionsverachtung, der hochmüthigen Gleichgiltigkeit gegen, des vornehmen Sicherhabendünkens über dieselbe, des Indifferentismus sich ausspricht, dagegen bei der anderen Richtung geradezu in der Form des Religionshasses. Die richtigere Erkenntniss des Werthes und der socialen Bedeutung der Religion kommt hierbei ganz entschieden der Socialdemokratie zu. So lange die Socialdemokratie sich noch rein in der Sphäre des Socialismus und der Nationalität bewegte, so lange sie noch von einer socialen Idee geleitet und durchdrungen war, da berief sie sich mit Vorliebe auf die Religion, insbesondere auf die Person Jesu. Als sie aber in ihr Programm das vollständige Widerspiel alles Idealismus, den rohesten Materialismus und den brutalsten Communismus aufnahm, da wandte sie sich mit grimmigem Hasse der Religion und dem Christenthum entgegen. Denn wie sie es mit vollem Bewusstsein oder auch mehr instinktiv ausspricht, verfolgt sie in der Religion und im Christenthum die festeste Stütze einer geistigen, idealistischen Weltanschauung. Denn sie erkennt wohl, dass wenn man sich dem Einflusse der Religion entziehen wolle, das vornehme „überlegene“ Belächeln derselben von Seiten der „Gebildeten“, in deren Programm das Dogma von dem Vonselbstverschwinden der Religion steht, eine vollständige Thorheit ist, dass vielmehr, um dem Idealismus den Garaus zu machen und dem Materialismus zum Siege zu verhelfen, ein Kampf gegen die Religion auf Leben und Tod auszufechten ist. Vollends aber, wenn der ästhetisirende Hochmuth der „Gebildeten“ im Vollgenuss ihrer Aufklärung in Wissenschaft und Kunst für sich selber der Religion entrathen zu können meint, dagegen aber die Aufrechterhaltung und Unentbehrlichkeit der Religion für die „ungebildeten“ Volksklassen fordert, weil ja für diese zum Schutz gegen

Rohheit ein starker Zaun nothwendig sei: so enthält diese Scheidung von Gebildeten und Ungebildeten die schon gerügte vollständige Verkennung des modernen Geistesverkehrs im Grunde, sofern das, was oben gedacht wird, nach unten durchsickert. Darum wird auch diese hochmüthige Selbstüberhebung der Bildungsaristokraten, weil ja praktisch die Scheidung doch unausführbar ist, mit Recht als ein Hirngespinnst zu verspotten sein; auch ist die Socialdemokratie durchaus nicht zu tadeln, wenn sie die Geistesaristokratie, nach deren Urtheil Religion und Christenthum für das niedere Volk gut genug und nothwendig sein soll, eines frevelhaften, die Einheit der Menschheit zerreisenden Dualismus zeihet und ihr bewusste, betrügerische Heuchelei gegen das materielle und sittliche Wohl der unteren Klassen vorwirft.

Und doch trägt die Socialdemokratie im Gegensatz zu der kränkelnden Blässe aristokratisch-religionsloser, ästhetischer „Bildung“ den Charakter eines gewissen ob noch so verzerrten Idealismus, einer gewissen Religiosität an sich. Denn wenn auch die Ziele, welche die Socialdemokratie sich steckt, in ihrer letzten rein kommunistischen Entartung sich als reine Utopien und Unmöglichkeiten herausstellen, so liegt ihren Bestrebungen doch ursprünglich und unverkennbar ein tief humanistisch-religiöser Zug und Gedanke zu Grunde, welcher gerade dem Geisteshochmuth der Gebildeten fehlt, es ist dies der Gedanke von der ursprünglichen Gleichberechtigung und Gleichwerthigkeit der Menschen. Diese Idee ist es ja gerade, wodurch sich das Christenthum von der ganzen Anschauung des klassischen Alterthums so bestimmt unterscheidet und wodurch es so schnell die alte Welt für sich erobert hat, und welche das Christenthum stets wieder gegen jedes moderne hochmüthige Heidenthum der Bildung geltend zu machen berufen ist. Gerade auch aus der Einwirkung und Nachwirkung dieses Grundgedankens ist es allein erklärbar, warum die Socialdemokratie eines so bedeutenden Erfolges und Beifalles sich zu erfreuen hat und warum ihre Anhänger mit einer Hartnäckigkeit von Glau-

ben und Hingabe für ihre Anschauung eintreten, welche geradezu als religiös bezeichnet werden kann. Freilich, wenn die Socialdemokratie in ihrer letzten communistisch-materialistischen Entartung und Entpuppung die ideale Gleichwerthigkeit aller Menschen in den Anspruch auf gleichen materiellen Genuss aller umdeutet und umsetzt, so hat sie damit durch diese materialistische Verunreinigung der Idee den Idealismus selbst in sein Gegentheil verzerrt, und was noch an diesem Materialismus idealistisch klingt, ist schliesslich blos die verhüllende Form, unter welcher die reine Consequenz materialistischer Weltanschauung, nämlich die reine Bestialität und Brutalität sinnlichen Genusslebens sich verbirgt. Ohne diesen idealistischen Anstrich kann aber auch die im Materialismus und Communismus verkommene Socialdemokratie so wenig leben, als die moderne religionslose „Bildung“ ohne ihren ästhetischen Firniss; denn gerade der idealistische, wenn auch noch so utopische Zug ist es, der allein die Gemüther zu fesseln, zu gewinnen, zu fanatisiren vermag, auch wenn noch soviel wüste Leidenschaft mit unterläuft. Denn sobald in unverhüllter Nacktheit die rein materialistische Anschauung ihr Programm entwickelt, muss sie als reiner crasser Egoismus sich entpuppen, als das rücksichtsloseste Gegentheil von allem Socialismus und muss in dem daraus sich ergebenden Kampfe aller gegen alle die sociale Gesamtheit in ihre individuell egoistischen Elemente sich auflösen und das Band der Einheit zerrissen, welches nur die idealistische Phrase um die Gemeinschaft geschlungen hatte.

Der gemeinsame Grundcharakter bei dem socialdemokratischen Communismus wie bei der religionsfeindlichen modernen „Bildung“ ist demgemäss die materialistische Weltanschauung in idealistischem Gewande, nur mit dem Unterschiede, dass bei der religionslosen Bildung der Idealismus nur dazu da ist, den sinnlichen Genuss des Daseins sowohl durch Vervollkommenung und Verfeinerung der percipirenden Organe wie durch künstlerisch gesteigerte Ausgestaltung der Sinnenwelt nach ihrem ganzen Umfang zu

kultiviren, während bei der Socialdemokratie der Idealismus dazu dient, den Anspruch aller auf dasselbe Maass sinnlichen Geniessens durch die humanitäre Idee der Gleichheit aller zu begründen. Es handelt sich also bei beiden Richtungen in letzter Beziehung um ganz dasselbe Ziel, um den sinnlich-materiellen Lebensgenuss, und um dieselbe Weltanschauung, dass der Werth des Lebens eben in dem materiellen Besitzen und Geniessen bestehe. In demselben Maasse aber, als die religionslose „Bildung“ ihre Genussmittel ästhetisch verfeinert und steigert und darum auch ihre Genussbedürftigkeit, verringert und beschränkt sich die Zahl derer, die an einem so verfeinerten Culturleben Theil zu nehmen im Stande sind. Gerade aber diese Aristokratisirung und Plutokratisirung eines so verfeinerten Culturlebens übt dann einen um so stärkeren und gefährlicheren Reiz des Widerspruchs auf die von dem feineren Genussleben ausgeschlossenen unteren Schichten des Volkes aus. Zu der Grundanschauung der beiden in Folge hiervon schroff einander entgegenstehenden Richtungen befindet sich Religion und Christenthum im grundsätzlichen Widerspruch; denn Religion und Christenthum legen den Werth des Lebens eben nicht in den ob noch so verfeinerten und ästhetisch kultivirten Sinnengenuss, sondern in die sittliche Persönlichkeit des einzelnen Menschen, in seine ethische Seite¹⁾. Als sittliche Persönlichkeit soll und kann der Mensch das irdische Dasein freilich nicht ideologisch ignoriren, sondern durch Bethätigung, Ausgestaltung und Verklärung des materiellen Daseins seine sittliche Kraft weltüberwindend und weltbeherrschend zum Ausdruck bringen und bewähren. Deshalb ist die Religion auch weit entfernt, in der materiellen Ungleichheit das einzige Unglück zu erkennen oder überhaupt in ihr ein Unglück unbedingt zu finden, so wenig sie gegen die socialen Schäden blind ist, und gar die Herabdrückung Aller auf das gleiche Niveau des Besitzes und der — Er-

1) Man vgl. hierzu die trefflichen Ausführungen von Lipsius christl. Dogmatik 1. Aufl. S. 548, 557, 701 u. sonst.

bärmlichkeit durch Abschaffung des Eigenthums etc. zu fordern; vielmehr erscheint ihr diese äussere Ungleichheit als ein Sporn für die sittliche Thätigkeit, als eine sociale Nothwendigkeit, ohne deren Drang die sittlich-religiöse Anlage der Menschen ewig schlummern und schlafen müsste, und darum als ein relatives Glück.

So lange Religion und Christenthum auf ihrer idealen Höhe sich halten und ihre ethische Bestimmung rein darin suchen und finden, das individuelle Gemüth und das der Gemeinschaft zu erheben über die materielle Sorge und Arbeit und die Welt selber zu verklären durch sittliche Durchdringung derselben, so lange die kirchliche Gemeinschaft auf ihr richtig erkanntes Gebiet sich beschränkt, solange ist auch die Gefahr, welche von einer rein materialistischen, das ideale Dasein negirenden Anschauung droht, für sie nicht gross oder vielmehr gar nicht vorhanden. Eine Gefahr erscheint für sie vielmehr erst, sobald in der Religion das Verhältniss von idealer und materieller Welt sich verdreht und die intellectuelle oder formelle Seite an der Religion einseitig hervorgekehrt wird. Denn gerade dann, wenn die religiöse Gemeinschaft den Idealismus der Religion zu einer das materielle Dasein negirenden Transscendenz steigert und dadurch in eine dualistische Lebensanschauung geräth, läuft sie selber Gefahr, das einseitig vernachlässigte materielle Dasein zu einer ebenso einseitigen, das ideale Gebiet verläugnenden Reaction gegen ihren weltverachtenden Spiritualismus zu reizen und eine ihrem übertriebenen Idealismus geradezu entgegengesetzte Weltanschauung zu erwecken. Aus dieser zunächst reinen Gegensätzlichkeit wird aber bittere Feindschaft, wenn die religiöse Gemeinschaft aus ihrer transscendent-spiritualistischen Weltanschauung den praktischen Anspruch auf die Unterordnung der sinnlich-materiellen, abgefallenen sündigen Welt unter ihren Willen als unter den übergeordneten Willen Gottes folgert und zum Hierarchismus sich ausgestaltet. Denn dieser Anspruch auf Beherrschung der „Welt“ durch die „Kirche“, als ob nur die religiöse Gemeinschaft, nicht auch die Welt Dasein und Bestand

derselben göttlichen Ursächlichkeit verdanke, bedeutet keineswegs und in keinem Stücke die freie ethische Durchdringung des materiellen Seins durch den idealen Gehalt religiöser Weltanschauung, sondern vielmehr eine sehr verhängnisvolle Vermischung beider Gebiete und das Unwahre, Abstossende derselben zeigt sich um so widerwärtiger, je tiefer praktisch die hierarchische Religionsgemeinschaft in die Dinge der Welt sich einlässt. Es ist in dieser Hinsicht vollkommen gleichgiltig, ob der Hierarchismus geschichtlich erscheint in masslos materieller Ausbeutung des Volkes durch einen göttliche Rechte und die Weltherrschaft anmassenden Klerus oder in Verabsolutirung der äusseren Form der Kirche sei es in Bezug auf Verfassung oder Lehre, von deren unbedingter Anerkennung der Werth des religiösen Verhältnisses des Einzelnen abhängig gemacht wird. Doch ist die letztere Form des Hierarchismus, der Dogmatismus, insofern von besonderer Bedeutung, als er die systematische Zusammenfassung der gegen die dualistische Weltverachtung und hierarchische Weltausnutzung und Beherrschung gerichteten Reaction zu einem vollständigen Lehrganzen, zu einer umfassenden Weltanschauung, welche ihre Spitze gegen die unfehlbare Lehre der Religionsgemeinschaft kehrt, ganz unmittelbar hervorruft. Denn wenn die Religionsgemeinschaft ihre eigene Religionslehre mit ihrem systematischen Ganzen für unfehlbar erklärt und von ihren Genossen unbedingte Unterwerfung verlangt, und wenn sie sogar sich anmasst, nach dem Massstabe ihrer Erkenntniss das ausserreligiöse Erkenntnissgebiet beherrschen und bestimmen zu dürfen: so vergisst sie hierbei zweierlei, einmal dass die Form der Erkenntniss, in welche sie ihre religiöse Erfahrung fasst, nicht mit der religiösen Erfahrung unmittelbar eins, sondern vielmehr im Verhältniss zu ihr secundär und abgeleitet ist, und sodann, dass die dogmatischen, die lehrhaften Aussagen und Festsetzungen nur insoweit einen Werth und eine Wahrheit haben, als ihnen wirklich und thatsächlich eine eigenthümlich religiöse Erfahrung zu Grunde liegt. Gelingt es nun der religiösen

Gemeinschaft, mit Hilfe des Arms der weltlichen Obrigkeit oder durch sonstige Gewaltmittel die Unterwerfung unter ihr Glaubenssystem zu erzwingen, oder wird eine solche hierarchisch-dogmatische Richtung in politischem Interesse begünstigt, so mag sich zwar zunächst äusserlich der Widerspruch der Welt gegen dieselbe verlieren, aber gebrochen wird er nicht, sondern er bricht später nur um so rücksichtsloser und um so radicaler los. Dann ist es auch nicht bloß das religiöse Gefühl, das gegen die Vermischung des religiösen Gebietes mit anderen, weltlichen Gebieten reagiert, sondern vielmehr, weil eben die religiöse Gemeinschaft in ihrem Hierarchismus und Dogmatismus die äussere Form, die äussere Erscheinung der Religion besonders im Dogma und die Unterwerfung unter diese Form für die Religiosität selber erklärt hat, so entsteht auf Seite derjenigen, deren Anschauung und Gefühl mit den dogmatischen Sätzen der Kirche sich nicht durchaus eins weiss, unwillkürlich die Meinung, als sei in der That die Religion selber mit ihrer hierarchisch-dogmatischen Form in gegenseitig sich deckender Weise eins. Es findet in Folge dessen eine mehr oder weniger laute Loslösung des sich emancipirenden, auf seine eigene Erfahrung sich stellenden Weltbewusstseins statt, sei es nun indem es mit einer religionslosen Moral sich begnügt, sei es, dass es der übermüthigen dualistischen Weltnegation und Weltverachtung eine eben so übermüthige, alles Ideale verwerfende Weltvergötterung entgegensetzt und dem rein materiellen Sein allein Realität zuschreibt.

Gerade nun weil die religiöse Gemeinschaft in Folge ihrer verkehrten Verwechslung des Secundären und Abgeleiteten in der Religion mit der Religion selber, nämlich des Wissens um die religiöse Erfahrung mit der religiösen Erfahrung selbst einseitig von dem Interesse geleitet und fortgetrieben wird, die intellektuelle sekundäre Seite, das Dogma in möglichst umfassender Weise zu einem Ganzen auszubilden, so regt und entwickelt sich in entsprechendem Masse das durch diese einseitig dogmatischen Ansprüche auf Unfehlbarkeit des Dogmas gereizte und seiner

Selbständigkeit inne gewordene Weltbewusstsein ebenfalls und strebt einer systematischen, den ganzen Inhalt der Welt-, Natur- und Geschichtskennntniss verwerthenden und umfassenden Weltanschauung zu. Die Gereiztheit dieser Opposition gegen die einseitig dogmatisch-hierarchische Anschauung verführt nun aber erfahrungsmässig leicht zu der entgegengesetzten Einseitigkeit. Die Relativität einer rein realistischen Weltanschauung verleitet zu einer historisch höchst unberechtigten, durch und durch dogmatischen Herabsetzung des religiösen Momentes in der Weltgeschichte, oder gar zu einer vollständigen Ausschliessung desselben, — ein Dogmatismus, um nichts weniger stark, als der religiöse, und in seinen die Abschaffung der Religion decretirenden Machtsprüchen um kein Haar duldsamer und verständiger! Nothwendiger Weise schreitet aber diese realistische Weltanschauung von ihrer Stufe der Religionsfeindschaft weiter zur Feindschaft gegen alle ideale Weltanschauung, zum Materialismus, dem theoretischen zunächst und dann auch zum praktischen fort, so dass es sich schliesslich im Kampfe der Religion um ihr Dasein und Ansehen, um das sie zum grössten Theil durch einseitige Schuld, durch Ueberspannung des Secundären und Unterlassung der Orientirung an der berechtigten Weltbildung gekommen ist, nicht bloss um die Religion, sondern überhaupt um das Recht des Idealismus handelt.

Diese Opposition gegen den Idealismus und die Religion erscheint nun im Bewusstsein der Gegenwart in verschiedenen, unter sich selber eng zusammenhängenden und einander bedingenden Gestalten. Sie tritt auf zunächst im Gewande der historischen Betrachtung, wie sie in neuerer Zeit durch Feuerbach und den französischen „Positivisten“ Comte gegeben worden ist. Für die Geschichtsanschauung beider ist das Zeitalter der Religion vollständig im Niedergang begriffen; denn die Entwicklung der Menschheit vollzieht sich in den Stadien der Mythologie, der Theologie, der Religion, der Metaphysik, der Philosophie, um schliesslich in die „positive“, rein auf

Naturkenntniss gegründete Cultur ohne Religion unter vollständiger Verzichtleistung auf die Beantwortung der Fragen: woher? und wohin? einzumünden. Bei Feuerbach war bekanntlich diese Wendung zur Leugnung jedes geistigen und idealen Factor's in der Weltgeschichte ein nothwendiger Umschlag aus dem logischen Formalismus des Hegelthums, dessen Schematismus dem realen Leben und Weben der Natur, wie dem unmittelbaren Empfinden nicht nur nicht gerecht wurde, sondern überall trotz seiner Prä-tension, die Natur des Subjekts und Objekts logisch zu durchdringen, feindlich mit der realen Gegenwart zusammenstiess; es war bei Feuerbach die leidenschaftlich heisse Empörung des unmittelbar empfindenden Menschen gegen den kühlen, überall dialektisch vermittelnden, durch und durch einseitigen abstrakten Intellektualismus. Anders bei Comte, dessen „positive“ Philosophie mit ihrer kalten Abweisung aller teleologischen Probleme, mit ihrer scharfen Selbstbeschränkung auf das Gebiet der Erscheinungswelt und die Erforschung ihrer Gesetze an die englische und französische Philosophie früherer Jahrhunderte erinnert und anknüpft. Die von solchen Anschauungen aus angeregte Culturgeschichte hat nun in neuerer Zeit die mannigfachste Bearbeitung gefunden und versucht, auf dem Wege rein natürlicher Erklärung das ganze Gebiet des Lebens der Menschheit diesen Grundzügen gemäss darzustellen. Es lässt sich nun nicht läugnen, dass hierdurch für die Kenntniss des Culturlebens im Einzelnen ein sehr reiches Material beschafft worden ist (Buckle, Lecky etc.) und die Culturgeschichte hierdurch viele Förderung erfahren hat, so dass sie in den Augen der öffentlichen Meinung zu einem Lieblingsgegenstand, wenn nicht zur Modesache geworden ist. Aber so anerkennenswerth diese Leistungen, sind sie doch in ihrer Totalität innerlich unwahr und unbefriedigend. Denn einerseits ist die „exakte“ Behandlung der Culturgeschichte, bei welcher unter Längnung der menschlichen Freiheit alles Leben, auch das Einwirken und Thun der Menschen lediglich nach dem Gesetz der Causalität untersucht, dargestellt und beurtheilt

wird, durch und durch einseitig. Denn eine solche Darstellung, ob sie noch so objectiv sein will, ermangelt der wahren Objectivität gerade deshalb, weil sie Schritt für Schritt sowohl den subjectiven Faktor, den der Mensch als erkennendes Wesen für jede Erkenntniss mitbringt und von dem der Mensch gar nicht abstrahiren kann, vollständig ignorirt, als auch gegen die unbestreitbare Thatsache menschlicher Freiheit und menschlich-sittlichen Urtheils durchaus verstösst. Dies der philosophische Grund, der noch später auszuführen ist. In Folge dessen gewinnen wir auch durch diese Forschung trotz aller Anregung und trotz aller Stoffanhäufung gar kein befriedigendes Gesamtbild. Denn wenn auch nach dem Gesetz der Causalität alles erklärt wird, so ist die Einheit der Weltentwicklung unter der Alleingiltigkeit des Causalitätsgesetzes — abgesehen von der Untersuchung darüber, wie weit das Causalitätsgesetz bloss Denkgesetz ist oder wie weit ihm die Welt selbst entspricht, — keine wahre Einheit, es fehlt ihr die Zusammenfassung in einem Centrum, in welchem die reale Wirklichkeit, das entfältete Auseinander potentiell, darum auch vermöge des Triebes der Selbstentfaltung aus dem Centrum heraus nothwendig teleologisch enthalten ist. Diese ganze Anschauung erinnert an das Wort des Mephistopheles in Goethe's Faust:

Wer will was lebendigs erkennen und beschreiben,
Sucht erst den Geist heraus zu treiben.
Dann hat er die Theile in seiner Hand,
Fehlt, leider! nur das geistige Band.

Mag an dem genialen Wurf, mit welchem, ausgehend von dem ethischen Idealismus Kant's und Fichte's, Schelling und Hegel ein umfassendes Bild der Welt zeichnen, noch so vieles verfehlt sein; die psychologische unmittelbare Wahrheit eines solchen, wenn auch vielleicht in manchen Stücken missrathenen Versuches ist viel grösser, viel überzeugender, für den ganzen Menschen viel packender, als die scheinbar exakte, aber gerade die wichtigsten Faktoren der Menschengeschichte ignorirende Darstellung materialistischer Culturhistoriker, und die warnende Stimme,

welche gegen diese auch in Deutschland eindringende geistlose Geschichtschreibung von gewichtiger Seite, Fr. Th. Vischer, K. Ch. Planck, Edmund Pfleiderer sich erhebt, im Interesse deutscher Idealität und Gründlichkeit mehr als berechtigt.

Entspricht so einerseits diese „exakte“, allen Idealismus negirende, das Causalitätsgesetz allein anwendende Geschichtschreibung weder dem nach Einheit der Erkenntniss strebenden Menschengenossen, noch der Thatsache seines sittlichen Bedürfnisses, so befriedigt sie, was sie doch als „exakte“ Wissenschaft vor allem thun sollte, am allerwenigsten das historische Wahrheitsgefühl. Diese Seite insbesondere ist es, welche Al. Schweizer zur Ausführung bringt und gegen die Prätension der „Exaktheit“ dieser Geschichtschreibung geltend macht. Denn er hat mit schlagenden Beispielen aus der Religionsgeschichte, die sich noch leicht bis auf die Mitwelt vermehren liessen, nachgewiesen, dass die thatsächliche Entwicklung der Cultur gar nicht in das von Feuerbach und Comte aufgestellte Schema passt, sondern vielmehr allseitig dasselbe durchbricht. Zum Beweise dafür, wie innerlich unwahr und den Thatsachen widersprechend die Auffassung der Geschichte nach jener als „exaktes“ Resultat der Geschichtsforschung ausgegebenen Formel ist, dafür genügt ein Blick in die Geschichte, übrigens auch, und zwar in umfassendem Massstabe in die heutige Gegenwart selbst, mit ihrem tiefen religiösen Ringen, das keineswegs auf den Untergang der Religion, sondern auf ihre Neubelebung im Gegensatz zu den theoretisch und praktisch zersetzenden Mächten der Zeit hindeutet. Welch ein Widerspruch liegt doch nicht zwischen der culturgeschichtlichen Theorie, nach welcher die Religion längst untergegangen sein sollte, und der wachsenden Macht des römischen Papstthums, die nur zugenommen hat, seit es der weltlichen Herrschaft beraubt ist! Solche Beweise liessen sich die Menge anführen und nichts wäre unwahrer, als dieses Anwachsen der Religion äusseren Machteinflüssen oder gar absichtlicher Betrügerei in Weise deistischer Geschicht-

schreibung zuzuschreiben, während hier trotz allem Fortschritt in Welt- und Naturerkenntniss einfach das unverwüstliche Leben der Religion, das noch nicht durch Metaphysik und Naturwissenschaft überholt und beiseite gesetzt ist, sich offenbart.

Wir haben daher, wenn uns ein Blick in die Geschichte davon überzeugt, dass die Menschengeschichte nicht in den verschiedenen Stadien der Formel eines Feuerbach und Comte verläuft, dass vielmehr alle diese Momente, Mythologie, Theologie, Religion, Metaphysik, Philosophie, Naturwissenschaft nebeneinander herlaufen und wechselseitig einander bedingen, in diesem Schema überhaupt gar kein Resultat exakter Forschung zu erkennen und anzuerkennen, sondern vielmehr allein eine dogmatische Voraussetzung, eine *petitio principii*, ein philosophisches Präjudiz. Je unverfrorener die „exakte“ Geschichtsforschung des „Positivismus“ die eigene principielle Voraussetzungslosigkeit prätendirt, um so strenger ist der zweifache Schmuggel, den sie begangen hat, zu untersuchen. Denn die Forderung einer Geschichtsdarstellung allein nach dem Causalitätsgesetz ohne Anerkennung der sittlichen Welt, des sittlichen Bewusstseins ist eine positive Prätension, ebenso sehr wie das culturhistorische Schema, erstere gegen das menschliche Bewusstsein, letzteres gegen die offenbaren Thatsachen der Geschichte grob verstossend, darum auch zu einer befriedigenden Erklärung menschlicher Special- und Universalkulturgeschichte, zum Verständniss der einzelnen Menschenseele und der ganzen Menschheit gleich unzureichend und unfähig. Sind aber diese Prätensionen vorhanden, so sind sie Ausfluss einer bestimmten theoretischen Anschauung, einer bestimmten Philosophie.

Aber mit der philosophischen Instanz, auf welche sich das öffentliche der Religion abgewandte Bewusstsein be-
rauft, sieht es kaum besser aus als mit der historischen. War es von Kant, von welchem an die neuere Entfaltung unserer deutschen Philosophie zu rechnen ist, zwar unläugbar schief, wenn er in der positiven Religion nur die statutarische Form der Moralität sah, so dass man hieraus

unbedenklich den Schluss ziehen konnte, für das autonome sittliche Bewusstsein sei diese statutarische Form der Religion entbehrlich, so war Kant doch in der Hinsicht auf der richtigen Spur, dass er die Bedeutung der Religion in den praktischen Beziehungen des Menschen, nicht in theoretischen Erkenntnissen fand. Der Moralismus, der von Kant aus, die Religion ersetzen sollend, in das allgemeine Bewusstsein überging, ist unläugbar eine durch ihren Ernst auch jetzt noch imponirende Erscheinung von der nachhaltigsten Bedeutung gewesen, die noch lange nachgewirkt hat, als schon die Anschauung über die Religion sich bedeutend änderte. Denn eben jene Grenzbestimmung auf das praktische Gebiet, welche Kant der Religion gegeben hatte, wurde von dem Intellectualismus Hegels verrückt, indem er, die Schleiermacher'sche Korrektur und Vertiefung des Kant'schen Religionsbegriffs bei Seite lassend, in der Religion nur eine niedere Stufe des Denkens gegenüber von dem philosophischen Bewusstsein erkannte, also das Wesen der Religion in's Erkennen, in's Wissen, aber als nur auf der Stufe der Vorstellung befindlich, setzte. Während unter dem Einfluss der Kant'schen Philosophie das von ihr beherrschte Gemeinbewusstsein an die Stelle der statutarischen Religion das autonome sittliche Bewusstsein setzte, also der Moralismus die Religion verdrängte, so setzte sich in der von der Hegel'schen Philosophie beeinflussten Weltanschauung an die Stelle der Religion das seiner selbst gewisse Denken, Erkennen und Wissen, für welches dann selbstverständlich das bloss vorstellende Denken der Religion entbehrlich wurde. Sobald der esoterische Schleier zerrissen war, mit dem man in der Hegel'schen Schule den Gegensatz von Glauben und Wissen, von Religion und Denken verhüllt hatte, ging auch das bisherige Geheimniss der Schule in das öffentlich allgemeine Bewusstsein über und es bildete sich aus den Resten der Kant'schen und der Hegel'schen Philosophie eine weitverbreitete Anschauung, welche an der Stelle des in der Religion vertretenen praktisch-moralischen Moments einen religionslosen Moralismus und an

die Stelle des in der Religion enthaltenen intellectuellen Moments das Wissen, die Bildung in ihren verschiedensten Zweigen setzte. Die Zusammenfassung beider Theile und ihren Gegensatz gegen die Religion, wie man sich dieselbe vorstellte, hat seiner Zeit D. F. Strauss in seiner Glaubenslehre in einer für weite Kreise massgebenden Weise ausgesprochen, freilich ohne den Nachweis darüber irgendwie nur zu versuchen, wie der religionslose Moralismus, den man aus der Kant'schen Anschauung herübergenommen, sich mit dem aus der Hegel'schen Schule überkommenen, anfangsapriorisch philosophischen, dann aber aposteriorisch empiristischen und schliesslich materialistischen Intellektualismus zur Einheit zusammenreimen lasse. Denn der hohe Flug der idealistisch-teleologischen Speculation in der Hegel'schen Philosophie, welche das Zeitbewusstsein berauscht hatte, schlug von selber und zwar getrieben durch die eigene Dialektik, um in den nüchternsten sensualistischen und materialistischen Empirismus und im Zusammenhang damit veränderte sich auch die Stellung des Zeitbewusstseins zur Religion. Unter dem Einfluss und der Macht des Hegel'schen Idealismus und Intellektualismus war das Verhalten der „Wissenden“ und der von dem Gnostikerhochmuth angesteckten Welt der Bildung zu ihr ein vornehm überlegenes, aber im Ganzen doch so wohlwollendes, wie dies dem Uebergeordneten gegen den Untergeordneten möglich und eigenthümlich ist; nun aber wurde es ein positiv feindseliges. Die kritische Richtung des „absoluten Wissens“ gegen die niedere Form der Vorstellung in der Religion wandte sich skeptisch gegen das absolute Wissen selber, indem sie die apriorische Speculation verwarf und entgegen dem idealistischen Schematismus mit seiner logischen Zwangsjacke, in welche er die Natur steckte, das einzige Wissen allein in der unmittelbaren sinnlichen Naturanschauung und Naturerkenntniss fand. Im Verhältniss zu dieser unmittelbaren sinnlichen Gewissheit, der nun allein Wahrheit zugeschrieben wurde, galt die apriorische Speculation, alles von oben herab Construiren als Träumerei und werthlose Phantasterei, die weder

im Subject noch im Object einen nöthigenden Grund und Boden besitze. Dieser Umschlag aus den Höhen der absoluten Speculation zum sensualistischen und materialistischen Empirismus, als zu der allein sichere Erfahrung und Erkenntniss bietenden Form des Wissens, stellt sich uns in Ludwig Feuerbach dar und drang zugleich mit dem Wiedererwachen der empirischen Naturwissenschaft und Forschung mit rasender Geschwindigkeit in das Bewusstsein der öffentlichen Meinung ein. Hierdurch gestaltete sich in der Anschauung das Verhältniss der nun wieder ganz sensualistisch gewordenen Philosophie zur Religion ganz anders. Nicht als eine niederere Form des Wissens mehr wurde die Religion bestritten, sondern ihr überhaupt aller Werth als einer bestimmten Gestalt des Erkennens abgesprochen. Damit begann allerdings und zwar gerade durch Feuerbach selber ein Bruch mit der seitherigen intellektualistischen Auffassung der Religion und eine bessere Würdigung ihres eigenthümlichen Wesens. Denn wenn auch Feuerbach die Erkenntniss vom Wesen der Religion in sofern aufs Widrigste karrikirte, dass er von seinem sensualistischen Empirismus aus der subjectiven Religion allen und jeglichen objectiven Grund absprach und in der Gottesidee lediglich die selbstsüchtige Verdoppelung des eigenen Ich sah, so war es doch von ihm bei all dieser Verzeichnung der Religiosität ein kühner und zur Wahrheit leitender Griff, dass er die Quelle des subjectiven religiösen Bedürfnisses im Herzen fand und so im Gegensatz zu dem kalten und vornehmen Intellectualismus für eine richtige Erklärung der Religion das Gemüth des Menschen der Religionsphilosophie wieder eroberte. Aber der Streich, der von hier aus gegen die objective Realität eines jeden religiösen Verhältnisses geführt wurde, traf zugleich den Idealismus, den theoretischen wie den praktischen auf seiner ganzen Linie. Denn in theoretischer Hinsicht machte sich unter dem überwiegenden Einfluss der Naturforschung ein Sensualismus und Empirismus breit, der jede Möglichkeit und Wirklichkeit immateriellen Seins läugnete und für dessen Anschauung

schon Feuerbach die bald populär gewordene Parole erfand: „der Mensch ist, was er isst.“ Die Gedanken selber wurden nur für eine Secretion des Gehirns erklärt nach Analogie der Entstehung des Harns in den Nieren und im „Kampfe ums Dasein“ ein neues Princip rein mechanischer, alle Teleologie principiell verwerfender Naturerklärung aufgestellt. Indem nur das als wahr anerkannt werden sollte, was durch die Retorte, das Secirmesser, das Teleskop oder Mikroskop als wirklich gefunden wurde, trat eine vollständige und radicale Elimination aller idealen Faktoren aus der neuen Wissenschaft ein und die materialistische Anschauung brach sich zunächst in ihrer theoretischen Ausbildung bei einem grossen Theile des Allgemeinbewusstseins leicht Bahn. Gegen diese Geltendmachung einer rein materialistischen Weltansicht bildeten die pessimistischen Systeme Schopenhauers und Ed. v. Hartmann's nur höchst schwächliche Reactionsversuche; denn der Idealismus den sie vertraten, war viel zu intellectualistisch, viel zu saftlos ästhetisch-hochmüthig, als dass in ihm die Kraft zur Weltüberwindung gelegengewesen wäre; in dem saftlosen, weltscheuen Pessimismus, in dem er endigte, hat er sich zum voraus das Todesurtheil gesprochen und durch seine atomistische und geistlose Ueberschätzung sinnlichen Lebens dem praktischen Materialismus erst recht den Weg geebnet. Auch der Optimismus von Strauss im „alten und neuen Glauben“, eine von seinem Standpunkte und dessen Grundsätzen aus schlechtweg logisch unmögliche, durch und durch widerspruchsvolle Weltansicht, — die Strauss'schen Principien führen nothwendig zum trostlosesten Pessimismus — war nicht im Stande, die Idealwelt zu retten, sondern ist dem furchtbaren Bleigewichte des Materialismus haltungslos erlegen, die eigene Armuth und Hohlheit mit wohlfeilem, auf den Beifall des geistigen demi-monde der öffentlichen Meinung berechneten Spott und Witz verhüllend. Schliesslich hat die socialdemokratische Theorie besonders in ihrer letzten international-communistischen Gestalt den aristokratischen Aestheticismus, als den letzten Rest eines mit

der materialistischen Weltauffassung gänzlich unvereinbaren phantastischen Idealismus consequenter Weise bei Seite geschoben, die materialistisch unauflösbare und für mechanische Naturerklärung irrationale Grundlage individueller Entfaltung und Entwicklung sei es einzelner Personen sei es einzelner Völker in ihrem Dasein und in ihrem Recht ohne Weiteres verläugnet und das Princip vom „Kampf ums Dasein“ von dem theoretischen Gebiet der Naturerklärung auf das praktische Gebiet der Willensbethätigung und willkürlichen Kraftäusserung übertragend aus den Grundsätzen der materialistischen Philosophie die letzten Folgerungen gezogen, welche mit radicaler Verwerfung aller idealen Interessen als toller Phantastereien in eine rein sinnlich-bestialische Weltauffassung und Lebensführung und am Ende statt in das sinnliche Allglück, das utopisch geträumt wurde, in die grausenhafte Sintfluth des Allelend's ausmünden.

Was folgt aus der ganzen Entwicklung? Jedenfalls das, dass die Frage nach der Zukunft der Religion und des Christenthums erst dann ihre Beantwortung finden kann, wenn das andere Problem zum Voraus gelöst ist, ob in der Zukunft noch die Möglichkeit, der Boden für eine ideale Weltanschauung gegeben sei. Thatsachen, wie Theorien, die Ausprägung des Gemeinbewusstseins in Weltanschauung und Lebensführung weisen gleichermassen auf dieses Ergebniss hin.

II. Möglichkeit und Nothwendigkeit der Idealität.

Der Nachweis der Möglichkeit und Nothwendigkeit eines neben bez. über der Welt des materiell-realen Daseins gelegenen Idealgebietes kann insofern auf mehrfache Weise geführt werden, als man das einmal den Schwerpunkt des Beweises auf die praktische Seite der Feindseligkeit gegen Idealismus und Religion, das andere mal auf die theore-

tische legt. In ersterer Hinsicht ist mit Recht und scharfsinnig von Al. Schweizer hingedeutet worden darauf, dass in dem Zusammenbrechen der Gründungen sich nicht bloss eine wirthschaftliche Abnormität selbst corrigirt und gestraft, sondern vielmehr hierin auch die durch den praktischen Materialismus frech geleugnete und freventlich verletzte und verhöhnte sittliche Weltordnung in ihrer idealen Macht sich wieder hergestellt habe. Dieser Beweis könnte noch gesteigert werden durch die Thatsache der furchtbaren im kalten Mord sich äussernden sittlichen Verrohung und Verwilderung, deren Zusammenhang mit dem praktischen Materialismus und der steigenden unersättlichen Genusssucht auch der Leichtsinnigste kaum verkennen kann und die selbst dem Blinden die Augen öffnen muss.

Aber solche praktische Demonstrationen sind insofern ohne viel Werth im wissenschaftlichen Beweis, weil sie eben in dem, welchem sie etwas beweisen wollen, die Empfänglichkeit für den in ihnen liegenden sittlichen und religiösen Gehalt voraussetzen; darum gilt ihre Kraft nur und einzig zur Stärkung und Befestigung des schon angeregten sittlich-religiösen Gefühls, so dass ihnen in dieser Hinsicht ein nicht hoch genug zu schätzender Werth beikommt. Denn wo unter der Macht einer rein materialistischen Lebensanschauung und Lebensführung das subjectiv sittliche Gefühl verloren geht und der Werth des Lebens nur in das Mass äusseren Güterbesitzes und -genusses gesetzt wird, wo der unendliche lebensvolle Reichthum geistig selbständigen und individuellen Daseins in den todten Brei, in das charakterlose Einerlei einer missverstandenen „Gleichheit“, d. h. der einen, gleichen Erbärmlichkeit herabgedrückt wird, wo endlich die Auslöschung aller individuellen Begabung und aller Mannigfaltigkeit des geistigen und sinnlichen Lebens zum ausgesprochenen Grundsatz und Ziele gemacht wird: da ist die Appellation an das sittliche Gefühl gegen den das Ideale und die Religion läugnenden Unglauben nicht nur vergeblich, sondern sie stösst lediglich auf Spott und Hohn. Trotz dieser nur bedingten Verwendbarkeit des moralischen Beweises muss aber den-

noch daran festgehalten werden, dass der theoretische und praktische Materialismus unzertrennlich zusammengehören. Es mag sehr ehrenwerth für das Gefühl sein, aber gewiss nicht für den logischen Verstand, auf der einen Seite in der Theorie das Dasein und die Möglichkeit eines Idealgebietes zu leugnen, auf der andern Seite aber das Idealgebiet für die Praxis zu fordern, hier den idealen Faktor vollständig zu eliminiren und dort die praktischen Consequenzen des theoretischen Materialismus abzulehnen. Geschieht diese Ablehnung vollends mit „moralischer Entrüstung“, so grenzt ein solches Gebahren sehr sark an Heuchelei. Dies eingesehen zu haben im Gegensatz zu dem Dualismus in D. F. Strauss' „altem und neuem Glauben“, der das Auge gegen den unzerreissbaren Zusammenhang von Theorie und Praxis verschliesst, ist ein unleugbares Verdienst des scharfsinnigen Geschichtschreiber's des Materialismus, Albert Friedrich Lange, dem sich in dieser Hinsicht auch Eduard Zeller angeschlossen hat. Darum sind diese beiden Denker bemüht, bei aller Anerkennung des Rechtes rein mechanischer Erklärung der Vorgänge in der Natur die Möglichkeit eines idealen Faktors, der durch das rein physische Sein hindurch und in demselben wirkt, nachzuweisen. Denn in erspriesslicher und erfolgreicher Weise kann die Argumentation gegen die Leugnung des Idealen nur geführt werden durch rückhaltlose Anerkennung der Berechtigung materialistischer Erklärung auf dem Gebiete des materiellen Seins; hier gilt vollständig die von A. F. Lange gemachte und von A. Schweizer nachdrücklich wiederholte Einräumung, dass auf dem Gebiete der Naturerkenntniss, des zeiträumlichen Seins dem Materialismus sein Recht uneingeschränkt gebühre und dass hier das Hereinmischen einer fremden, nicht physischen Ursache wie der Uebergang in die Metaphysik gänzlich unstatthaft sei. Dieser Grundsatz ist sogar dahin auszudehnen, dass auch dann, wo die Ursache einer Erscheinung in der Natur noch dunkel ist, wo eine Erscheinung noch nicht aus natürlichen Ursachen erklärt werden konnte

oder überhaupt nicht kann, der Recurs auf eine übernatürliche, nicht sinnliche Ursache schlechterdings zu verwerfen und das Unerklärtsein oder die Unerklärbarkeit lediglich aus der Mangelhaftigkeit unserer Beobachtung oder Beobachtungsorgane abzuleiten sei. Hierbei ist es für uns von keinem weiteren Belang, dass Zeller bei sonstiger Zustimmung unter physischer Erklärung nicht einzig und allein die mechanische Naturerklärung verstanden haben wissen will, sondern letztere nur als einen Theilbegriff der ersteren ansieht.

Diese Concession an den Materialismus, mit welchem wir im Anschluss an Lange und Zeller¹⁾ den Eroberungszug für den Idealismus im Bunde mit A. Schweizer eröffnen, scheint nun an und für sich etwas höchst selbstverständliches zu sein, enthält aber eine so mannigfach übersehene, vielleicht auch wohl verspottete Kehrseite. Der Satz muss in seiner ganzen logischen Schärfe gefasst und ausgebeutet werden. In dieser Weise enthält die Concession an den Materialismus zugleich eine Einräumung desselben an den Idealismus. Gerade wenn wir sagen, alles sinnlich Wahrnehmbare darf und soll nur nach dem Gesetz physisch-mechanischen Geschehens erklärt und ausgedeutet werden, wenn wir mit aller Strenge jede Einmischung anderer Erklärungsarten in dieses Gebiet verwerfen, lassen wir zunächst die Frage, ob es noch ein anderes Gebiet des Seins neben und über dem materiellen Sein gebe, noch ganz offen und verlangen, dass das Gesetz der mechanisch-physischen Naturerklärung auch lediglich und allein auf das Gebiet des zeit-räumlichen Seins angewendet werde und von der Uebertragung auf ein nichtsinnliches Sein, auf eine ideale Welt, wenn es eine solche gebe, ausgeschlossen werden müsse. Von diesem Grundsatz aus, dessen Billigkeit und relative Voraussetzunglosigkeit unmöglich geleugnet werden kann, er-

1) E. Zeller, Ueber teleologische und mechanische Naturerklärung Berlin 1876; — nun auch in: E. Zeller. Vorträge und Abhandlungen II. Bd. S. 527 ff.

scheint die von Seiten des Materialismus aufgestellte Behauptung: „es giebt eben nur materielles Sein, auch der Gedanke ist nur ein physisches Geschehen, eine Secretion des Gehirn's, der Mensch ist was er isst“, „was man bisher als Wirkung einer idealen, übersinnlichen Macht angesehen, ist lediglich Wirkung bisher noch nicht erforschter natürlicher Ursachen“ — diese Behauptung, sage ich, erscheint uns in dieser apodiktischen Allgemeinheit und in ihrer apriorischen Längnung alles übersinnlichen Seins und seiner Möglichkeit nur als durchaus unbewiesene, unkritische, durch und durch dogmatische Voraussetzung, als ein Dogmatismus, der um so schärfer ans Licht gezogen werden muss, je bissiger und selbstgefälliger der Hohn ist, mit welchem von Seiten materialistischer Naturforschung jeglicher Dogmatismus in Philosophie und Theologie übergossen wird. Soll aber unser Verfahren ein wahrhaft erspriessliches und ergebnissreiches sein, so kann es nur in der Kritik bestehen, so dass wir, indem wir den Grundsätzen des Materialismus ihr Recht auf dem Boden des materiellen Seins vollständig einräumen, die apriorische Längnung der Möglichkeit eines ideellen Sein's als eine dogmatische Voraussetzung schlechtweg ablehnen, dagegen wohl untersuchen, ob und in wieweit der vorausgesetzten Möglichkeit idealen Seins auch eine Wirklichkeit und Nothwendigkeit entspreche.

Der Materialismus beruft sich nun freilich für seine dogmatische Leugnung alles idealen Seins — aber, wie A. Schweizer trefflich betont, gegen den Sinn des sehr vorsichtig und besonnen urtheilenden Altmeisters Darwin — darauf, dass er bei seiner Naturforschung auf ein ideales Sein, auf Gott, weder mit der Lupe, noch mit dem Telescop, weder mit der Retorte noch mit dem Messer gestossen sei. Er meint, in diesem Ergebniss seiner Forschung den schlagenden Beweis gegen die Wirklichkeit idealen Seins gewonnen zu haben, wenn er auch Anfangs die Möglichkeit desselben nicht hatte läugnen wollen. Aber diese Behauptung, so bestechend sie für das populäre Bewusstsein des halbgebildeten Haufens ist,

enthält sachlich und logisch eine grosse Albernheit, den plumpsten Unsinn. Die logische Albernheit ergiebt sich durch den folgenden ganz einfachen Schluss:

Obersatz: Das natürliche Sein darf nur nach physikalischen Gesetzen untersucht und erklärt werden.

Untersatz: Nun ist das ideale Sein — von dem wir *nota bene!* zunächst nur die Möglichkeit behaupten — gerade das nichtnatürliche, nichtsinnliche Sein, das contradiktorische Gegentheil des natürlich-sinnlichen Seins.

Schlussatz: Folglich kann und darf auch das ideale Sein nicht nach den physikalischen Gesetzen untersucht und erklärt werden. — Dieser Schluss ist doch ganz gewiss unanfechtbar; halten wir ihm nun die Gedankenreihe des Materialismus, der in der Natur auf keinen Gott „gestossen“ sein will, entgegen, so sehen wir, dass es dieser Behauptung an aller Klarheit über den zunächst noch rein negativ zu bestimmenden Begriff des Idealen fehlt, dass der Materialismus auch das Ideale nur als etwas sinnliches und sinnlich wahrnehmbares sich denken kann oder denken will. Dieselben Vertreter der Wissenschaft, denen kein Spott zu schlecht und kein Witz zu wohlfeil ist, wenn es gilt über den „Köhlerglauben“ eines seinen Gott als im Himmel örtlich wohnend und von dort oben herab die Welt regierend sich vorstellenden und naiv glaubenden Volkes herzufallen, beweisen mit ihrer Behauptung, durch kein Mittel physikalischer Untersuchung auf Gott gestossen zu sein und durch ihren Glauben an die Beweiskraft dieses Satzes gegen die Annahme der Möglichkeit idealen Seins, nur dieselbe Naivetät und Grobsinnlichkeit der Vorstellung, dieselbe Unfähigkeit, das Uebersinnliche rein übersinnlich, das Uebernatürliche rein übernatürlich ohne alle Vermischung mit dem Sinnlichen — nein, nicht zu denken, sondern wenigstens nur in seinem rein logischen Gegensatze gegen das materiell-sinnliche Sein rein logisch als bloss möglich vorzusetzen.

Daraus erkennen wir, dass die logische Umgrenzung

und Ausführung unserer Concession an den Materialismus im Grunde durchaus nicht bloss eine Tautologie ist, sondern vielmehr für uns die Abwehr einer dogmatischen Grundvoraussetzung des Materialismus und zugleich die Einräumung zunächst der Möglichkeit idealen Seins in sich schliesst.

Aber entspricht der Möglichkeit auch eine Wirklichkeit, der Hypothese auch eine reale Gewissheit? Kann nicht der Materialist nach Schillers „Theilung der Welt“ die reale Welt für sich behalten wollen, unbekümmert darum, ob es eine ideale Welt giebt und ob jemand im Reich der Träume zu wandeln der sicheren Realwelt vorzieht? Mit anderen Worten: die Streitsache dreht sich um; aus der Concession wird ein Angriff, eingeleitet durch die Frage: Ist die Behauptung des Materialismus wahr, dass alle Erscheinungen des Seins lediglich nur physische Wirkungen physischer Ursachen seien? Bejahenden Falles entspricht unserer hypothetischen Voraussetzung der Möglichkeit idealen Seins keine Wirklichkeit und die materialistische Anschauung hat Recht; verneinenden Falles ist die Wirklichkeit idealen Seins bewiesen und die materialistische Weltanschauung ist in ihrer Unzureichendheit dargelegt.

Das Gewisseste für den Menschen ist das eigenthümliche Phänomen an und in ihm, das wir im weitesten Sinne Bewusstsein nennen. Dieses Phänomen zu erklären und zu begreifen, ist eine der Hauptaufgaben der Philosophie. Auch der Materialismus sucht das Problem zu lösen. Wenn er nun hierbei die volle Möglichkeit der Erklärung des Bewusstseins aus physischen und mechanischen Gründen behauptet, so müssen wir ihm zugeben, dass ohne physische Vorgänge das Bewusstsein nicht möglich ist, dass es in seiner Thätigkeit und Wirklichkeit die Wirksamkeit eines physischen Apparates offenbar und unleugbar voraussetzt. Aber diese Linie überspringt der Materialismus alsbald, wenn er dieses Bedingtsein der Thätigkeit des Bewusstseins durch physische Gründe zur alleinigen und vollständig hinreichenden Bedingung der ganzen

Bewusstseinsfunktion aufbläht, wenn er im sinnlich-natürlichen Sein die Möglichkeit für die Entstehung und Funktion des Bewusstseins vollkommen und genügend gegeben meint. Hiegegen sagen wir: gewisse Atombewegungen im Gehirn enthalten zwar nothwendige Bedingungen zur Entstehung der subjectiven Empfindung u. s. w., bilden aber nicht den Grund derselben. Denn wenn wir auch, wie Dubois-Reymond in seiner berühmten Rede „über die Grenzen des Naturerkennens“ so überzeugend ausführt, in den Stand gesetzt wären, die ganze Mechanik des Gehirn's astronomisch zu durchschauen und jede Bewegung der Gehirnatome in ihrem Zusammenhange wahrzunehmen und zu beobachten, so bliebe eben doch das unerbittliche Gesetz, dass „Bewegung nur Bewegung erzeugen oder in die potentielle Energie sich zurückverwandeln könne“. „Potentielle Energie kann nur Bewegung erzeugen, statisches Gleichgewicht erhalten, Druck oder Zug üben. Die Summe der Energie aber bleibt stets dieselbe. Mehr als dies Gesetz bestimmt, kann in der Körperwelt nicht geschehen, auch nicht weniger; die mechanische Ursache geht rein auf in der mechanischen Wirkung. Die neben den materiellen Vorgängen im Gehirn einhergehenden geistigen entbehren also für unseren Verstand des zureichenden Grundes.“ Auch die complicirteste mechanische Bewegung, auch die kunstvollst zusammengesetzte Maschine kann über die in ihrer Ursache liegende Möglichkeit nie hinaus, also nur mechanisches Erzeugniss liefern. An diese mechanische Arbeit des Gehirn's mag die Funktion desselben als an eine Bedingung wohl gebunden sein; aber sobald das Subject empfindet, Lust, Schmerz fühlt als ein sich selber wissendes Ich, so geschieht ein Schritt und Sprung über das Gebiet rein mechanischer Wirkungen hinaus, ist der Eintritt aus dem Gebiete der Mechanik in ein andersartiges gethan. Denn die Atome sind stets bloss in einem mechanischen Lagerungsverhältniss des Neben- und Incinander; dagegen in dem subjectiven Akt des Empfindens, Vorstellens u. s. w. im Bewusstsein und Selbstbewusstsein offenbart sich eine ganz eigenthümliche

Concentration des Innenlebens, für welche in dem rein äusserlichen, mechanischen Lagerungsverhältniss der Atome jeder zureichende Grund fehlt. Darum hat sich auch Zeller ausdrücklich und in der bestimmtesten Weise gegen den Satz von D. F. Strauss in dessen altem und neuem Glauben gewendet, auf dem als auf der Grundlage die ganze materialistische Weltanschauung des berühmten Buches beruht, nämlich: „so gut Bewegung sich in Wärme verwandle, könne sie unter andern Bedingungen sich auch in Empfindung verwandeln“. Es handelt sich nämlich bei diesem Satze nicht etwa um die Hoffnung, ein noch nicht physisch erklärter Vorgang möchte einmal physisch erklärt werden können, sondern vielmehr sind in diesem Satze zwei ganz disparate, einander durchweg unähnliche Vorgänge in Eins unnatürlicher Weise zusammengeschweisst, hier ein objectiv-mechanisches Erzeugniss, die Wärme, und dort eine subjective ganz in sich einheitliche und untheilbare Empfindungs- und Bewusstseinsfunktion; daher ist auch die so sehr beliebte Analogie der Secretion des Harn's aus den Nieren mit der Gedankenerzeugung, der Verwandlung der Bewegung in Wärme mit dem Entstehen von Empfindung als eine durchaus unberechtigte, gänzlich disparate vermischende schlechtweg abzuweisen.

Wir haben so unleugbar ein Gebiet gewonnen, für dessen Erklärung die Mittel mechanischer Forschung und Erkenntniss nicht ausreichen, weil eben in den Funktionen der Empfindung, des Bewusstseins ein ganz anderes Erzeugniss sich darstellt, als jeder mechanisch-physische Process hervorbringt. Dieses Resultat hat sich aber für uns ergeben nicht durch Einmischung eines dem sinnlich-natürlichen Sein fremdartigen Erklärungselementes, sondern vielmehr dadurch, dass sich uns in der Erfahrung ein Gebiet aufgethan hat, das für die physikalische Erklärung als vollständig unzugänglich sich erweist. Gerade indem wir die Anwendung der Gesetze des Naturerkennens rücksichtslos bis auf die complicirtesten Atombewegungen hinaus durchführten, erwies sich im Gegensatz hierzu unser Bewusstsein und Selbstbewusstsein einerseits

als die absolut sicherste Thatsache, andererseits aber auch als ein Gebiet, das sich als innere subjective Concentration im Seelenleben von dem mechanischen Lagerungsverhältniss in physischen Erscheinungen, von jedem Naturvorgange specifisch unterscheidet.

Dass der Versuch, die physischen Funktionen der Empfindung, des Selbstbewusstseins rein mechanisch zu erklären, stets scheitert, dafür ist uns Strauss ein schlagender Beweis. Denn wenn er trotz seiner materialistischen Grundlage stets wieder davon redet, dass im Menschen die Natur über sich hinaus wolle, so muthet er der Natur, die doch auf mechanischem Wege nur Mechanisch-physisches erzeugen kann, etwas Unmögliches zu, das gar nicht in ihrer Potentialität liegt. Und wenn Strauss den Menschen auffordert zu bedenken, dass er mehr sei, als ein bloßes Naturwesen, so enthält die moralische Aufforderung an sich selber schon einen Widerspruch mit der materialistischen Weltanschauung, nach welcher Freiheit und persönlicher Wille für den handeln sollenden Menschen unmöglich ist. und andererseits ist das „mehr sein sollen, als ein Naturwesen“ auf dem Boden rein physischer Weltansicht ein vollkommener Abfall von derselben in den Idealismus. Ein gänzlicher Verzicht auf ein ideales Gebiet kann gar nicht durchgeführt werden, ausser man scheut in konsequenter Durchbildung des Materialismus die tolle Absurdität nicht, das Bewusstsein des Ich, die sittliche Verantwortung überhaupt zu leugnen und nach Max Stirner'schem Recept den Menschen zum verstand- und sinnlosen nackten Brutum abzustempeln. (Vgl. Erdmann, Grundriss der Gesch. der Phil. 1. Aufl. § 341. 5. 3. Aufl. II. S. 631.)

Doch auch gegen diese sichere Position wendet sich die materialistische Gegnerschaft trotzdem, dass sie an sich unangreifbar ist, indem sie sich eben auf unsere Concession, alles natürliche natürlich zu erklären, beruft. Denn aus dieser Einräumung, so wird der Einwurf formulirt, folge nothwendig die Annahme, dass der Mensch als Naturwesen auch rein natürlichen Ursprungs

sei, ferner, dass er sich durch eine Reihe von Stufen durch die Thierwelt hindurch zum Menschen entwickelt habe. Mit Rücksicht auf den grossartigen Anstoss, den die Naturforschung und Naturkenntniss durch den Engländer Charles Darwin und die von ihm ausgegangene Schule erhalten, wird auf diesen Einwand ein sehr grosses Gewicht gelegt, so sehr, dass die Hoffnung ausgesprochen werden konnte, hiermit allem Idealismus und aller Religion den Todesstoss versetzt zu haben. In der That aber ist der ganze Einwurf in dem bisherigen schon erledigt. Denn es wiederholt sich hier nur, was schon in Betreff der Erklärung des Einzelphänomens gesagt worden ist¹⁾. Einmal ist mit diesem Einwand der Satz noch nicht widerlegt, dass das Bewusstseinsphänomen durch die Gesetze physischen Geschehens nicht erklärt werden könne, weil dieses Phänomen in gar keiner Analogie stehe mit einem Erzeugniss sinnlich-natürlichen Seins. Ist aber unleugbar das Bewusstseinsphänomen vorhanden, und zwar als eine dem natürlichen Sein contradictorisch gegenüberstehende Thatsache, so kann auch der Grund dieser Thatsache nicht in den physischen Vorgängen liegen, durch welche hindurch das Menschengeschlecht als ganzes oder im Einzelexemplar zu seinem Dasein gelangt. Was wir aber oben gesagt haben von dem Verhältniss, in welchem die physischen Vorgänge der Atombewegungen im Gehirn zu den Funktionen der Empfindung u. s. w. stehen, das gilt auch hier. Der Naturwissenschaft ist nicht nur das Recht einzuräumen, sondern auch die Pflicht aufzuerlegen, mit den ihr gegebenen Mitteln der Paläontologie, vergleichenden Anatomie, Zoologie, Embryologie u. s. w. die natürlichen Bedingungen aufzuzeigen,

1) Auch wenn die Hypothese von der Abstammung des Menschen aus der Thierwelt sich als Wahrheit erweisen sollte, was hier nicht untersucht werden kann und darf, würde der Sachverhalt kein anderer werden, denn das Durchleben niederer und niederster thierischer Organisation kann nie Grund des menschlichen Bewusstseins sein, vielmehr ist die psychische Anlage der Trieb, dass der Mensch niedere Organisationsstufen überwindet und schliesslich Mensch wird.

unter denen allein die Species Mensch entsteht. Aber mehr als die physischen Bedingungen nachzuweisen ist sie so wenig im Stande, als sie auf mechanischem Wege etwa Bewusstsein, Empfindung erzeugen kann. Denn wenn auch wohl zuzugeben ist, dass ganz in Analogie mit der Entstehung des Bewusstseins u. s. w. im Einzelmenschen das menschliche Gattungsbewusstsein zum humanitären Begriff des sittlichen Organismus, sittlicher Zusammengehörigkeit aus den niedersten, gröbsten, embryologischen, thierischen Elementen auf langem Wege sich entwickelt habe — so sollte man doch auch zugeben, dass auch die weiteste quantitative Spannung von den ersten Anfängen menschlicher Entwicklung bis zu dem Augenblick, wo die Menschheit sich als eine sittliche, durch innere Gründe zusammengehörige Gemeinschaft empfindet und weiss, die qualitative Erhebung des Gattungsbewusstseins über den mechanischen Causalnexus sowenig erklärt und aufhellt, als durch rein mechanische Erklärung aus Atombewegungen im Gehirn die Entstehung von Empfindung, Bewusstsein u. s. w. vorstellig gemacht werden kann. Auch hier, wenn der Anfang noch so primitiv und der Weg noch so lang angenommen werden muss, können die zeiträumlichen Vorgänge, unter welchen das menschliche Gattungsbewusstsein sich ausbildet, nur als mitwirkende Bedingungen angesehen werden, unter denen physisch die Menschheit entstehen, leben und sich entwickeln konnte. Nie aber erreicht die Naturwissenschaft den eigentlichen Grund, durch den die Menschheit unter Mitwirkung der physischen Bedingungen in innerlicher Concentration ihre Selbstbewegung auf ein ideales Ziel hin erfasste. Der Umstand aber, dass diese Selbstbeziehung und Selbstbewegung unter so schweren Kämpfen, unter so vielen Hemmnissen und Rückschritten geschah, sollte doch nicht immer und immer wieder von einer kleinlichen, vor lauter Bäumen den Wald nicht sehenden, darum pessimistisch und blasirt gerichteten Geschichtschreibung gegen die Wahrheit und Realität idealen Lebens eingewendet werden; kann er ja doch weit eher als ein Beweis für die trotz allem siegreiche

und übergreifende Macht des idealen Principes gelten. Dieses Hindurchwirken des idealen Principes durch die natürlichen Bedingungen und Vermittlungen ist auch allein der religiöse Sinn der mythologisch aufzufassenden biblischen Erzählung von der Erschaffung des ersten Menschen. Dass der Mensch an physische Bedingungen von seiner ersten Entstehung an gebunden ist, findet ja gewiss darin einen fast derben Ausdruck, dass ihn die Bibel aus einem Erdenkloss erschaffen werden lässt. Wenn sie aber dabei ein unmittelbares Eingreifen Gottes lehrt, welcher ihm seinen lebendigen Geist einbläst, so ist damit das Wesen des Menschen sehr einfach auf das ideale göttliche Princip zurückgeführt. Nur wenn man in der Bibel einen naturwissenschaftlichen Codex sieht, wie von bornirten Theologen ebenso geschieht, wie von spottsüchtigen Naturforschern, kann einem angst und bange sein vor der rücksichtslosen Geltendmachung des Satzes, alles Natürliche sei natürlich, alles Ideale nicht sinnlich zu erklären.

Wenn wir so im einzelnen Menschen ein ideales, übersinnliches Princip gefunden haben, als Grund seiner Empfindung, seines Bewusstseins, und dieses ideale Princip als die treibende Macht im Leben der ganzen Menschheit voraussetzen mussten, sofern uns nicht ihre ganze Existenz in ihrem Gewordensein und Dasein ein Räthsel sein soll, das wir nicht lösen, sondern nur brutal, sinnlos anstarren könnten, so ist damit schon auf einen Begriff hingewiesen, welcher bei der materialistischen Naturforschung, bei der von ihr beherrschten Philosophie und bei der von ihr beeinflussten öffentlichen Meinung im schlimmsten Ansehen steht. — nämlich auf den Zweckbegriff, die Teleologie. Zunächst erhebt die Naturwissenschaft den alten Einwand, dass die physikalische Untersuchung durch Lupe, Teleskop, Retorte und Secirmesser durchaus keinen Zweck zu Tage gefördert habe. Wir wollen von der Erwägung absehen, ob dieser Einwand auch wirklich wahr und ehrlich ist, und ob nicht der Naturforscher bei seiner Arbeit unwillkürlich von Zweckgedanken geleitet wird; wenn der Naturforscher als

solcher darauf ausginge, Zwecke zu suchen, auf innere Zweckmässigkeit zu stossen, so könnte er der Anklage willkürlichen Ueberschreitens des ihm als Naturforscher gesteckten Gebietes unmöglich entgehen. Denn als Naturforscher hat er eben keine Zwecke zu suchen, sondern einzig den Causalzusammenhang der physischen Erscheinungen aufzuzeigen. Ob das, was er als ein causal zusammenhängendes physisches Ganze erkannt hat, zugleich eine gewisse Zweckbestimmung in sich trägt, ist eine Frage, welche auf ein anderes Gebiet, das ideale, übergreift.

Wenn freilich die Teleologie mehr als andere Partien einer philosophisch-idealen Naturbetrachtung zu einem Gegenstand des Spottes nicht bloss bei den Naturforschern sondern auch bei Theologen und Philosophen geworden ist, so war daran schuldig eine gewisse Art philosophischer Theologie, die längst überwunden sein sollte, aber noch immer in vielen Köpfen spukt, und zwar gerade in den Köpfen derer, die sie heute bekämpfen, als wäre diese Art die einzig und ausschliesslich mögliche. Diese falsche Teleologie ist allerdings nach A. Schweizer's Worten „so übel begründet, dass ihr eiliges Dahinfallen nur erwünscht sein kann.“ — Um nun gegenüber dieser mangelhaften Fassung zu einem besseren Begriff der Teleologie zu gelangen, gehen wir auf eine Kritik der falschen Teleologie nach zwei Seiten ein, 1) sofern wir sie ansehen nach dem Verhältniss des Zweckes bez. des Zwecksetzenden zu seinem Subject und Object und 2) nach der qualitativen Fassung des Begriffes Zweck selber. Letztere Seite hat A. Schweizer besonders ausführlich behandelt; beide aber gehören nothwendig zusammen.

Der unwahren Teleologie, wie sie aus dem vorigen Jahrhundert und zwar aus der Physikotheologie der Wolff'schen Schule stammt, ist nun vor allem das eigen, dass sie Ding und Zweck, dem das Ding dienen soll, in ein ganz äusserliches, supranaturalistisches Verhältniss zu einander setzt; der Zweck ist nichts als die dem Ding nach seiner an sich zwecklos geschehenen Erschaffung aufgeklebte Gebrauchsetikette für den das Ding gebrauchenden.

den Menschen. Diese Teleologie wurde kaum besser getrieben als sie A. Schweizer darstellt mit dem Beispiel, die Nase stehe nur deshalb im Gesicht vor, die Brille zu tragen. In diesem Sinne spukt der Zweckgedanke auch noch in der Anschauung von D. F. Strauss' „altem und neuem Glauben“, wenn er dort eine in Ordnung verlaufende Welt und einen zweckordnenden Gott für schlechthin unvereinbare Vorstellungen erklärt. Beide sind es nur dann, wenn man in echt skotistisch-supranaturalistischer Weise Gott als das mere liberum arbitrium, als die absolute Willkür, als die unberechenbare Laune fasst, welche zunächst in sinnloser Machtausserung die Welt erschafft und dann hintendrein dem Ganzen und den Theilen Bestimmung und Zweck als willkürliches Gesetz vorschreibt. Hier steht weder das Ding nach seinem Inhalte in einem innerlichen Zusammenhange mit seinem Zwecke, noch der Zwecksetzende in einem immanenten Verhältniss zum Ding und zum Zweck, hier fehlt jedes Band der Intelligenz, erdrückt und niedergehalten durch die übermächtige Vorstellung absoluter Willkür. Der einzige Zweck ist die absolute schrankenlose Entfaltung absoluter Macht; dieser einzige Zweck zerschlägt sich in eine Unzahl blinder Zwecklein, deren zahllose Vereinzelung und Zersplitterung das eine verbindende geistige Band gar nicht mehr erkennen und finden lässt. Also keine Teleologie im Grossen, sondern nur im Kleinsten, Vereinzelten, Geringfügigen. Diese zur Aufhebung aller Teleologie, zum Skepticismus führende, leicht in ihrer metaphysischen Unrichtigkeit erkennbare Fassung des Zweckbegriffes hängt aber zusammen mit einer qualitativ falschen Anschauung vom Wesen des Zweckes. Denn eben jene des Unterganges würdige Teleologie erhob den Grundsatz der altattischen Sophistik *ἄνθρωπος μέτρον πάντων* auch zum Gesetz der Beurtheilung der Zwecke in der Welt und zwar nicht im Sinne eines nach Raum und Zeit, quantitativ und qualitativ universellen und idealen Gattungsbewusstseins sondern im Sinne des egoistisch-individuellen, sinnlichen Particularbewusstseins, sei nun dieses Individuum der Ein-

zelmensch, der Einzelstamm oder das Einzelvolk oder gar auch nur das Einzelbedürfniss eines Einzelwesens. Es ging hierbei der Teleologie die alte Warnung des Eleaten Xenophanes verloren: Wenn die Löwen malen könnten, so würden sie die Götter löwenartig malen. Obwohl oder vielmehr weil man nun einen solchen Zweckbegriff in seiner anthropomorphistischen Gestalt hineintrug in die kleinlichsten, detaillirtesten Verhältnisse der individuellsten Erscheinungen, so konnte es nicht ausbleiben, dass die tägliche Erfahrung immer heftiger dieser Zweckanschauung widersprach, je mehr sie ein jedes Einzelindividuum für sich anwenden zu können meinte, und dass die absurde Art, in allem aufs kleinste Detail hinein die vorausgesetzte Zweckmässigkeit zu suchen und zu finden, umschlug in ihr unvernünftiges pessimistisches Gegenurtheil, in welchem man alle Zweckmässigkeit kurzweg leugnete. Gerade die philisterhafte, bezopfte Teleologie des vorigen Jahrhunderts mit ihrem ehrlich aber kleinlich nach Vernunft suchenden Eifer ist die Grossmutter des heute alles in einen vernunftlosen Brei zusammenwerfenden, sei es optimistisch sich aufputzenden, sei es pessimistisch wehklagenden Materialismus geworden, dort Ueberspannung des Individuellen, hier sinnlose Auslöschung desselben.

Nachdrücklich aber muss dagegen Protest eingelegt werden, wenn der Religion und dem Christenthum diese Verzerrung der Teleologie als Schuld wollte angerechnet werden. Sie stammt, wie schon bemerkt, aus der Wolff'schen Philosophie, ebenso ihrer demonstrativ-räsonnirenden Methode, als ihrem Inhalt nach. Denn das Christenthum hat zu jeder Zeit die Anmassung, den ganzen Gang der Dinge bis ins Einzelne begreifen zu wollen, streng zurückgewiesen und stets wie A. Schweizer sagt, „eine von unserer (individuell-menschlichen) Zweckmässigkeit gänzlich verschiedene vorausgesetzt, die auf höherem Standpunkt gerechtfertigt erscheine.“ Innerhalb des Urchristenthums selber aber hat der Apostel Paulus in seinem Briefe an die Römer, diesem grossartigen Versuche einer Philosophie der Geschichte, Grundzüge einer von der

kleinlichen Teleologie durchaus verschiedenen, universellen Fassung des religiös-teleologischen Problems gegeben. Die nachdrückliche Hervorhebung der christlichen Anschauung des grossen „Apostels Jesu Christi“ ist um so mehr geboten, da dieselbe, trotzdem dass die Bibel in Aller Hände ist, die verdiente Beachtung gar nicht findet und sogar auch in dem so sehr gepriesenen Werke von R. Rocholl,¹⁾ „die Philosophie der Geschichte“ gänzlich umgangen ist. Der Apostel Paulus, dieser ebenso tief-sinnige als scharfsinnige Vertreter des Christenthums stellt sich in seiner Betrachtung des moralischen Uebels — und dass ihm das moralische Uebel an Bedeutung das sinnliche vollständig überragt, ist ihm nur zur Ehre anzurechnen im Gegensatz zum sinnlichen Eudämonismus der Jetztzeit — nämlich in Schätzung der Bedeutung der Sünde nicht auf den Standpunkt des masslos sich aufblähenden Individuums, sondern auf den Standpunkt des Universalismus, welcher die ganze Menschheit und ihre sittliche Entwicklung umspannt und als einen sittlichen Organismus zusammen schaut, an dem der Einzelne nicht Atom sondern Glied ist. Von dieser Höhe des Schauens erkennt er darum in dem moralischen Uebel, das von der individuellen und zeitlich beschränkten Betrachtungsweise aus nur als Hemmung und Störung erscheint, nicht ein zufällig hereingekommenes, sondern nothwendig geordnetes Moment für die sittliche Entwicklung und Weiterführung der Menschen bezw. der Menschheit auf eine höhere Stufe des sittlichen und religiösen Verhältnisses, so dass vom individuellen und zeitlich beschränkten Standpunkte aus ein Uebel ist, was vom universellen Standpunkte aus sub

1) R. Rocholl fertigt S. 19 den Apostel Paulus äusserst kurz ab und weiss von ihm nichts anzuführen als seine Rede zu Athen, act. 17. Es wäre doch hier und da gut, wenn die Philosophen sich mehr um die kritische Forschung der Theologie kümmern und weniger hochmüthig auf dieselbe herabschauen würden. Sonst könnten sie den Römerbrief nicht übergehen zu Gunsten einer Rede, deren paulinische Authentie aus äusseren und inneren Gründen mehr als zweifelhaft ist.

specie aeternitatis betrachtet als eine Förderung sich ausweist. In diesem bedeutsamen, zu wenig beachteten Vorgange des Apostels Paulus besitzen wir die rechte Anleitung jene falsche Teleologie zu überwinden und auch in unserer teleologischen Naturbetrachtung uns auf einen Standpunkt zu erheben, wo nicht das Einzelne für sich allein nach seinem individuellen Werthe für ein besonderes Individuum angeschaut und abgeschätzt wird, sondern wo — ganz ähnlich wie in der rein physischen Naturerkenntniss vermöge des Causalgesetzes — das Einzelne nur im Zusammenhange mit dem Ganzen, das Ganze aber im Einzelnen begriffen und beurtheilt werden soll.

Auf eine solche Teleologie, eine solche speculative, von dem Triebe nach Einheit, Zusammenhang und Gliederung der Erkenntniss ausgehende Naturbetrachtung, auf eine solche ideale Naturansicht, passt darum der gewöhnliche Spott und Tadel gegen die hergebrachte Teleologie überhaupt nicht. Wenn daher A. F. Lange sagt, die anthropomorphe Teleologie komme ihm gerade vor, wie wenn Einer auf einmal hundert Flinten abschiesse, um einen Hasen zu treffen, oder eine ganze Stadt baue, um ein Haus zu bewohnen, so findet A. Schweizer dieses Gleichniss mit allem Recht hinkend. Denn, führt er aus, die tausend und aber tausend Organismen, die untergehen, ehe sie zur vollen Entfaltung gekommen sind, gegenüber von den wenigen, die sich erhalten, sind gar nicht absolut untergegangen, sondern dienen zur Ernährung der andern, „während die treffende Flinte von den tausend andern gar nichts bedarf, so wenig als das bewohnte Haus von den tausend unbewohnten.“ Wir können dem nurnoch hinzufügen, dass die Teleologie in unserem Sinne gefasst die Naturwissenschaft gar nicht gegen sich hat, sondern für sich und zwar gerade in einem ihrer wichtigsten Gesetze, dem von der Erhaltung der Kraft. Geht im Universum absolut nichts verloren, ist lediglich gar Nichts, kein Atom, keine Kraftentwicklung umsonst und leer verpufft, so ist es nur die Kehrseite zu sagen, dass alles im Universum seinen bestimmten Zweck hat und erreicht. So ist darum der

Untergang der nicht zur Vollentwicklung gelangenden Organismen gewissermassen das Opfer, welches sie in unbewusster Weise für die Subsistenzmöglichkeit, für die Erhaltung des Ganzen darbringen. Wir haben so nach Göthe's Worte „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichniss“ ein Verhältniss vor uns, welches in der Sphäre des bewussten Geisteslebens auf ethischem Gebiete zwar als die paradoxeste That erscheint, sofern sie mit Selbstverzicht und scheinbarer Selbstvernichtung verbunden ist, dennoch aber nach ihrem Endergebniss als die höchste ethisch-teleologische That der Selbsthingabe an die Gesamtheit, an das Wohl Aller sich herausstellt.

Demnach ergibt sich für uns die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer zweifachen Betrachtungsweise der Natur, einer rein physikalischen nach dem Gesetze der Causalität und einer idealen nach dem Gesetze einer vom Ganzen aus durch die Theile hindurchwirkenden Zweckmässigkeit. Schliessen aber beide Betrachtungsweisen etwa einander aus? Sind sie einander schlechtweg entgegengesetzt? In einander dürfen sie nicht gemischt werden nach der Art der auch von uns getadelten kleinlichen teleologischen Anschauung, und wenn die Naturwissenschaft gegen diese Vermengung protestirt, so können wir nur beistimmen. Dagegen ist es eine sehr auffallende und tadelnswerthe Gedankenlosigkeit, wenn, wie so oft geschieht, in Einem Athem von der mechanischen Unerbittlichkeit und Nothwendigkeit des physischen Geschehens und zugleich von der Zufälligkeit bei Entstehung der Welt, der Organismen u. s. w. geredet wird. Zufall und physische Entwicklung nach nothwendig wirkenden Gesetzen schliessen einander absolut aus; was rein zufällig ist ohne allen innern Grund, ohne alle innere Bestimmtheit, kann dem Gesetz mechanischer Nothwendigkeit nicht unterworfen sein und muss vollständig ausserhalb der Sphäre zeiträumlichen Seins im Gebiete rein abstrakt geistigen Seins und Könnens liegen (ob es eine solche Sphäre giebt, soll hier nicht untersucht werden). Wo aber das physische Gesetz herrscht mit seiner immanent wirkenden Noth-

wendigkeit, da ist auch für das blinde Spiel des Zufalls schlechterdings kein Raum mehr. Diese strenge Durchführung und Fassung der mechanisch-physischen Nothwendigkeit treibt der Anerkennung der Teleologie geradeaus zu, anstatt von ihr weg und zwar unter ganz wesentlicher Beihilfe des berühmten Gesetzes von der Erhaltung der Kraft. Denn wirkt das Causalgesetz im natürlichen Sein und Geschehen als eine dem Stoffe immanente Kraft und nicht von aussen her auf den Stoff hin, der an sich todt wäre, sich bethätigend, steht also das Causalgesetz zu dem von ihm beherrschten Stoffe, zum Atom, in einem nothwendigen, immanenten, die ganze Existenz desselben constituirenden und bedingenden Verhältniss und geht endlich in dem ganzen Leben der Materie keine Kraftwirkung verloren: so muss nothwendiger Weise, sofern das Atom ja nie für sich ist, sondern stets nur mit andern zu einem Ganzen verbunden, im Atome a priori an sich die Tendenz zur Mitbildung an dem realen Ganzen immanent enthalten sein, welches durch das physisch-nothwendige Zusammenwirken der Atome entsteht und besteht. Gerade was durch das Zusammensein der Atome entsteht, nämlich durch ihr lebendiges Zusammenwirken, ohne das ein Atom gleich Nichts ist, ist darum nicht ein zufälliges Ergebniss, sondern ein nothwendiges Erzeugniss aus dem nothwendigen Zusammenwirken, dessen Prädestination schon in der den Atomen immanenten treibenden Kraft liegt. Darum sagt Zeller ganz richtig: „die Welt ist nicht bloß Folge sondern nothwendige Folge ihrer Ursachen, so dass sie weder ausbleiben noch anders ausfallen konnte, d. h. sie war von Anfang an in ihren Ursachen angelegt, daher sie nicht ausschliesslich mechanische sein können.“ Gerade die consequente Durchführung des Causalgesetzes führt nothwendig zur Annahme einer übersinnlichen, organisirenden Kraft hin, welche durch die Idee des Ganzen die Einzeltheile vollkommen beherrscht und hinwiederum durch die Einzeltheile, die Atome hindurch und in ihnen, über sie übergreifend, die Idee des Ganzen zum konkret-realen Erscheinen. Dasein und Leben.

auswirkt und zur zeiträumlichen Gestaltung bringt. Dies ergibt den echten Zweckbegriff, die echte Teleologie, eine Betrachtungsstufe, auf welcher das anschauende und zusammenschauende Auge weder in der Vereinzelung der Atome, noch in der abstrakten Gleichförmigkeit des All-Einen sich verliert, sondern das Eine in den Einzeldingen und die Einzeldinge in Einem erkennt, so dass die Welt, das natürliche, zeiträumliche Dasein nicht bloss als eine Summe von Einzeldingen, auch nicht bloss als ein durch das Causalgesetz verbundener Complex von Einzelercheinungen, sondern als ein geschlossener Organismus, als ein Kosmos sich Darstellt.

Wir können darum das Ergebniss unserer bisherigen Untersuchungen dahin zusammenfassen:

1) Die logische Möglichkeit eines idealen Seins und darum eventuell auch der Religion ist unanfechtbar nachgewiesen und kann nur, aber durchaus erfolglos, bestritten werden durch einen in sich selbst durchaus haltlosen, weil unkritischen materialistischen Dogmatismus.

2) die reale Möglichkeit des idealen Seins d. h. seine Wirklichkeit erhellt

a) negativ aus der unbedingten Unmöglichkeit, aus physisch-mechanischen Ursachen, aus der Materie die unleugbaren Thatsachen des psychischen Lebens, Empfindung, Bewusstsein, Selbstbewusstsein zu erklären und das sittliche Gesamtbewusstsein und Gesamtleben der Menschheit zu begreifen;

b) positiv aus dem Nachweis, dass gerade die Durchführung der mechanisch-physischen Weltauffassung und des der sinnlichen Welt immanenten Gesetzes der mechanisch-physisch wirkenden Causalität, anstatt zur Auflösung der Teleologie zu führen, unbedingt und direct hinüber treibt zur nothwendigen Annahme einer idealen, das materielle Sein übergreifend beherrschenden, die Idee des Ganzen in dem und durch das Zusammenwirken der Einzetheile ausgestaltenden, realisirenden, übersinnlichen Kraft.

Dem Nachweis der logischen und realen Möglichkeit

eines idealen Seins hat nun die Beantwortung der Frage nach dem Wesen des idealen Seins in seinem Verhältniss zum materiellen Sein und über das Wesen der Religion und des Christenthums, beider in ihrem nothwendigen Zusammenhange mit der Idealwelt zu folgen. Denn die Gewissheit, ob eine Idealwelt möglich sei und dass sie für unsere Anschauung nothwendig sei, genügt nicht; dem was ich mir denken kann und unter Umständen sogar denken muss, muss auch ein objectives Sein entsprechen, wenn nicht die Nothwendigkeit inneren Denkens eines idealen Seins auf eine leere Selbsttäuschung, auf ein eitles inhaltsloses Spiel, auf einen zwar schönen, aber an sich leeren Traum hinauslaufen soll, der zwar eine Zeit lang das Auge erfreut und das Herz beglückt, aber den trostlosen nihilistischen Ausgang doch nicht aufhalten könnte.

III. Idealwelt, Religion und Christenthum.

Wie bisher, so ist auch jetzt, wo es sich um den Nachweis der Qualität der Idealwelt und im Zusammenhang damit um den Nachweis der Beziehungen zwischen der Idealwelt und den religiös-psychologischen Functionen der Religion bez. dem Christenthum handelt, unser Beweisverfahren nach dem Vorgang Alexander Schweizer's zunächst kein thetisches sondern ein kritisches. Denn wir haben zu untersuchen, ob die Vorstellung, welche sich die gewöhnliche materialistische Naturphilosophie und das von ihr beherrschte Gemeinbewusstsein der öffentlichen Meinung und Bildung von der Welt macht, auch in der That die richtige sei. Es handelt sich also zunächst nicht um die Beantwortung der Frage: was ist die Idealwelt? sondern um die der andern: was ist die Realwelt, der Complex des natürlich-sinnlichen Seins? oder: wie gelangen wir zur Vorstellung der Welt, zur Erkenntniss des ausser uns sich befindenden zeiträumlichen, sinnlichen Daseins? Wir betreten damit das Gebiet der Erkenntnisstheorie.

Hat sich uns im vorigen Abschnitt die apriorische Längnung der Möglichkeit einer idealen Welt als durchweg unkritischer, voraussetzungsvoller, haltloser Dogmatismus herausgestellt, so begegnen wir auch jetzt, wenn wir den Materialismus und seine Anhänger in der Philosophie und im Kreis der „Bildung“ um die Realität der Welt befragen, einem ebenso grossen und naiven Dogmatismus. Wird ja doch die so sehr berechtigte Frage, was denn in der Naturforschung wirklich erkannt werde und wie dieses Erkennen zu Stande komme, in den weitesten Kreisen mit einem höchst naiven Verwundern und Erstaunen aufgenommen, als dürfte sie gar nicht aufgeworfen werden, da ja an sich nichts klarer, deutlicher und selbstverständlicher sei als die Thatsache, dass das mit den Sinnen wahrgenommene wirklich das Allergewisseste und Allerrealste sei. Diese Meinung des „gesunden Menschenverstandes“, dieses oberflächliche Raisonement, das noch nicht einmal an die ersten Elemente philosophischen Denkens herangetreten ist und den Beweis liefert, wie schwer sich an der Naturwissenschaft die höhnende Verachtung der Philosophie rächt, erwägt freilich nicht, dass die Welt für uns nicht sichtbar ist ohne das sehende Auge, nicht hörbar ohne das Ohr, nicht wahrnehmbar ohne unsere sinnliche Organisation. Kant hat, wie nicht oft genug und nachdrücklich genug wiederholt werden kann, den Dogmatismus unwiderruflich in Trümmer geschlagen, welcher mit der sinnlichen Anschauung die reale Welt unmittelbar erkannt zu haben, und in der Erkenntniss zu besitzen meint und welcher nun eben, als hätte nie ein Kant gelebt, im modernen englischen und französischen Sensualismus und „Positivismus“ — denn „positiv“ soll nur das sinnlich Wahrnehmbare sein — sein Auferstehungsfest feiert. Man sollte doch es zu den sichersten Ergebnissen kritisch-erkenntniss-theoretischer Forschung rechnen dürfen, dass, was wir mit unseren Sinnen wahrnehmen sei es erkennend, sei es empfindend und fühlend, nicht die Welt an sich ist, sondern nur ihre Erscheinung, ihr Bild, ihre Wirkung auf unsere Sinne, dass wir sie nicht sehen, empfinden und

fühlen, wie sie an sich ist, sondern nur, wie sie auf unsere Wahrnehmungs- und Empfindungsorgane einwirkt. Auch unser complicirtestes Denken, sofern es sich nämlich auf die sinnlich wahrnehmbare Welt bezieht und sich mit der logischen Verarbeitung des durch die Sinne gewonnenen Wahrnehmungs- und Empfindungsstoffes beschäftigt, kommt aus dem Kreise der Erscheinungswelt nicht heraus und dringt auch bei der scharfsinnigsten und detaillirtesten Untersuchung und Classificirung des gegebenen Stoffes nie ein in das Wesen des Dinges an sich, welches hinter den Erscheinungen sich verbirgt, aber zusammenwirkend mit unserem Wahrnehmungs- und Empfindungsvermögen das Bild der Wahrnehmung, das bestimmte Gefühl der Empfindung in uns erzeugt. Vielmehr auch dann, wenn die Naturforschung vermöge des Causalgesetzes eine Erscheinung aus der anderen erklärt und die Summe der Erscheinungen in einem lückenlosen Connex zusammenzufassen versteht, bleibt sie stets nur an den Erscheinungen haften. Wollte man hiegegen von Seite der Naturforschung einwenden, dass ja die Naturwissenschaft z. B. durch das copernikanische System den Schein der sinnlichen Wahrnehmung der täglichen Drehung der Sonne um die Erde überwunden habe, indem sie die Drehung der Planeten um die Sonne nachwies, oder dass sie das wirkliche Wesen des Tones aufgezeigt habe indem sie ihn auf eine Bewegung der Luft zurückführte, so ist die Wahrheit dieses Einwandes nur scheinbar und von einem etwaigen Versuche, auf solche Ergebnisse der Forschung eine Erkenntniss des Wesens der Dinge gründen zu wollen, mit A. Schweizer einfach zu sagen, dass der dieses wagen wollte, die Sache gar nicht verstehe. Denn thatsächlich ist hierbei nicht eine Wesenserkenntniss für eine sinnliche Wahrnehmung gewonnen, sondern vielmehr nur eine schärfere sinnliche Wahrnehmung an die Stelle einer weniger scharfen, oberflächlicheren gesetzt. So beim copernikanischen System. so auch bei der Tonschwingung. Erklärt man den klingenden Ton aus einer Luftbewegung. so ist damit einerseits an die Stelle einer

auf unser Ohr und unsere Hörfähigkeit bezüglichen Wahrnehmung eine solche gesetzt, die sich auf unsere Sehfähigkeit bzw. unseren Gefühlssinn bezieht, andererseits aber darüber gar kein Aufschluss gegeben, wie das hinter der Wahrnehmung sich verbergende Ding an sich für unsere Gesichts- oder Gefühlsorganisation als Bewegung, für unser Ohr als Klang in den Kreis unserer Wahrnehmung und Empfindung eintreten kann. Mag auch die Luftbewegung beim klingenden Ton so fein sein, dass unsere Mittel der Wahrnehmung kaum diese Bewegung zu percipiren im Stande sind, so ändert das an dem Sachverhalt lediglich nichts; denn sofern die Bewegung als Bewegung uns gewiss ist, fällt sie in den Kreis der sinnlichen Erscheinung und Wahrnehmung und entsteht zwar aus einer Wirkung des Dinges an sich auf uns, ist aber nicht dieses selbst. Gerade wenn wir an dem Beispiel der Tonempfindung beides zusammennehmen, dass an die Stelle einer Hörwahrnehmung eine Gesichts- oder Gefühlswahrnehmung gesetzt ist, und dass gar nicht erklärt ist, wie dieselbe Wirkung als Bewegung und als Klang empfunden werden kann, so erhellt hieraus unwiderleglich der subjective Charakter und das durchaus nicht so einfache, sondern sehr complicirte Wesen aller Wahrnehmung und Empfindung; denn dieselbe Wirkung des Dinges an sich, als des vorausgesetzten verborgenen Grundes der Erscheinung, tritt auf die verschiedenartigste Weise in die Sphäre unseres Empfindungs- und Wahrnehmungslebens ein, je nachdem diese Wirkung durch den einen oder anderen Sinn percipirt wird.

Oder haben wir etwa das Wesen einer Erscheinung gewonnen und erkannt, wenn wir die einzelnen Merkmale, welche unsere Wahrnehmung an dem Ding an sich percipirt, die Eindrücke, die es in unserem Gefühlsorganismus erzeugt, addiren und zusammenfassen? Keineswegs; wir besitzen damit nur Erscheinungen, wenn auch vermöge unserer logischen Organisation nothwendig zu einer Einheiterscheinung zusammengefasst, aber das Ding an sich, das sich hinter den Einzelercheinungen gerade so verbirgt, wie hinter der logisch zusammenge-

fassten Einheit der Erscheinungen, ist damit nicht erkannt. abgesehen davon, ob wir alle Wirkungen des Dinges an sich in unserer sinnlichen Organisation schon so aufgenommen haben, dass wir sie zu einer logisch richtigen Einheit der Gesamterscheinung verbinden können, und ob unsere sinnliche Organisation überhaupt befähigt ist, alle sinnlichen Wirkungen, die vom Ding an sich ausgehen, vollständig zu percipiren. Die Schlussfolgerung aus alledem ist klar: Weder die Zurückführung einer Empfindung und Wahrnehmung auf eine andere, noch die Addirung und Summirung der Wahrnehmungen und Empfindungen, selbst nicht, wenn sie logisch zusammengefasst werden, erklärt uns den Grund der Wahrnehmungen und Empfindungen, oder hebt den Schleier hinter dem das Ding an sich verborgen ist; ja die ganze Untersuchung erhärtet erst recht die entscheidende Bedeutung unserer subjectiven Sinnesorganisation für das Zustandekommen der Wahrnehmung und Empfindung eines Weltbildes. Damit ist aber der naive Glaube des „gesunden Menschenverstandes“ und des gedankenlosen unkritischen Naturalismus und Materialismus an die Einfachheit und Untrüglichkeit der Wahrnehmung und damit seine ganze naive Dogmatik von Grund aus kritisch aufgelöst und vernichtet.

Aber haben wir diesen kritischen Gewinn nicht zu theuer erkaufte um den scheinbar sehr zweifelhaften Besitz eines unüberwindlichen Dualismus oder gar eines bodenlosen Skepticismus? Denn das bis jetzt erreichte Ergebniss unserer Untersuchung ist, wie zugegeben werden muss, ein Dualismus zwischen der in unserem Empfindungs- und Wahrnehmungsleben erscheinenden Wirkung eines ausser uns existirenden objectiven Seins und diesem Sein, dem Ding an sich, welches hinter der Erscheinung sich verbirgt, zwischen der sinnlichen Wahrnehmung und dem für die Sinnesorganisation unerreichbaren objectiven Grunde derselben. Zu der Ueberwindung dieses Dualismus, welche mit allem Recht gefordert wird, hat man nun zweierlei Wege eingeschlagen, den des abstract absoluten Idealismus, welcher den der Sinnenwahrnehmung sich ent-

ziehenden Rest, das Ding an sich vollends auflöste und durch einen Machtspruch die ganze Erscheinungswelt für eine Projektion, ein Erzeugniss des Ich erklärte, und den des Sensualismus, welcher umgekehrt den subjectiven Faktor der Wahrnehmung auf das Minimum der Perceptionsfähigkeit ohne alle Selbstthätigkeit herabsetzte, den Fluss der Erscheinungen gerade für das Wesen erklärte und das subjective Wahrnehmen, Empfinden, Vorstellen u. s. w. rein für ein Erzeugniss der Aussenwelt in unserer an sich ganz leeren, inhaltlosen, rein receptiven Seele ansah. Aber beide Richtungen, nicht etwa nur, wie A. F. Lange meinte, der abstracte Idealismus, für den er in schiefer Weise vorzugsweise J. G. Fichte verantwortlich machte,¹⁾ sondern auch die andere Richtung, welche den französischen und englischen Sensualismus erneuert, sind ein „logischer Sündenfall“. Denn die Lösung des Problems durch den abstrakt-absoluten Idealismus, als dessen Hauptvertreter Berkeley anzusehen ist, enthält in der That nichts als eine Gewaltthat, einen Machtspruch, wogegen der „gesunde Menschenverstand“ ohne allen Zweifel mit Recht reagirt und die Realität eines objectiven Seins behauptet, sowenig er sonst darin Recht hat, dass er in naiver Weise in der Erscheinung selbst das Ding an sich erfasst zu haben wähnt. Denn wenn auch das Zustandekommen des Weltbildes in unserem Wahrnehmen und Empfinden durchaus kein so einfacher Process ist, wie die gewöhnliche Meinung annimmt, sondern vielmehr sehr complicirt, so ist doch der Glaube an die reale Existenz eines die Wirkung auf unsere Sinnesorganisation erzeugenden Seins ein zu unmittelbarer und in sich selbst gewisser, als dass durch die Längnung dieser Realität der gordische Knoten des Problems zerhauen werden dürfte. In dieser Hinsicht ist die Polemik F. H. Jakobi's gegen den theoretischen Idealismus gewiss vollkommen berechtigt.²⁾ wenn auch zu sagen ist, dass J. G. Fichte

1) Ueber J. G. Fichte vgl. Fr. Harms, die Philosophie seit Kant S. 297 ff. und K. Fischer, Allg. d. Biogr. VI, S. 761 ff. bes. S. 770.

2) Vgl. hierüber Fr. Harms a. a. O. S. 93 ff.

selber seinen Idealismus gar nicht in der extrem paradoxen Weise verstanden wissen wollte, wie man ihn seit langer Zeit hauptsächlich unter dem Einflusse Schelling's und Hegel's auszulegen gewöhnt ist, als ob er in radikaler Uebertreibung der subjectiven Spontaneität die Aussenwelt als solche hätte läugnen wollen. Der Schwerpunkt seiner Anschauung lag für J. G. Fichte — darin besteht seine unvergängliche hohe Bedeutung — wie für seinen Vorgänger Kant nicht im theoretischen und intellectua-listischen Theile der Philosophie, sondern in der Ethik. Gerade sein Glaube an die „moralische Weltordnung“, diese Uebertragung des kategorischen Imperativ's aus dem subjectiven Bewusstsein hinaus in die äussere Welt setzt das Dasein einer objectiven Welt voraus. Gegen die Welt der Erscheinung soll das Ich als sittliches Selbstbewusstsein seine Autonomie behaupten, so dass das im Ich enthaltene Sittengesetz, durch welches zunächst das subjective Handeln bestimmt werden soll, zum moralischen Weltgesetz sich ausweitert, durch welches das Nichtich, die Welt beherrscht und gestaltet werden soll. Darum ist Fichte's Idealismus ethischer und praktischer Idealismus und als solcher von unvergänglichem Werthe.

Aber auch der Sensualismus, zu welchem der andere Weg führt, ist zur Ueberwindung des Dualismus untauglich. Denn es wiederholen sich bei ihm in seiner folgerichtigen Auffassung, wenn er auch mit Recht die Realität der objectiven Welt behauptet, alle dieselben Schwierigkeiten, von welchen in practischer und theoretischer Hinsicht der Materialismus gedrückt wird, indem auf theoretischem Gebiete ein bodenlos naiver und unkritischer Dualismus, auf praktischem aber der gefährlichste ethische Skepticismus das Wesen seiner Weltanschauung ausmacht.

Albert Friedrich Lange erkennt zwar die Schwierigkeit des Problems, auf einem die Extreme des theoretisch-absoluten Idealismus wie des Materialismus vermeidenden Wege den Dualismus zu überwinden, wohl; er weist darum auch diese beiden Richtungen scharfsinnig ab, ist aber selber ausser Stande, eine richtige Entschei-

dung zu treffen und schwankt fast haltlos hin und her zwischen dem doch wieder energisch zurückgewiesenen Sensualismus und Materialismus einerseits und der rühmendsten Anpreisung der für des Menschen Geistesleben so unentbehrlichen idealen Güter. Denn nach seiner Anschauung soll der Philosophie, der Religion, der Kunst u. s. w. eine solche Bedeutung und ein solcher Werth zukommen, dass ohne dieselben das Leben sinn- und gehaltlos sei und aller höheren Bedeutung vollständig ermangle. Fragt man aber, ob und welcher objective reale Grund diesen Aeusserungen des Geistes beizumessen sei, so zerrinnt uns bei Lange all die gepriesene Herrlichkeit idealen Lebens in einen eitlen, wenn auch für einige Zeit beglückenden Traum, in das leere, grundlose Nichts. Woher nun bei ihm dieses trostlose Ergebniss, das nicht nur die Ueberwindung des Dualismus nicht enthält, sondern vielmehr zur trübseeligsten Resignation, zum puren Pessimismus treibt und stimmt? Der Grund hiervon ist ein zweifacher. Den einen hat Alexander Schweizer aufgezeigt, wenn er scharfsinnig ausführt, wie Lange ganz unbegründet die ideellen Geistesfunktionen in Religion und Philosophie mit denen in der Kunst, Poesie u. s. w. ohne Weiteres zusammenwerfe. Denn während die Kunst als freischaffende Phantasiethätigkeit sich darum lediglich nichts kümmere, ob ihren aus der freischaffenden Phantasiethätigkeit erzeugten Gebilden eine Realität, eine lebendige Wirklichkeit im Dasein entspreche oder nicht und lediglich „dem Bedürfniss entstamme, die Wirklichkeit selbst zu idealisiren, sie aus dem Ideal zu ergänzen und veredelt darzustellen“, so entspringt dagegen Philosophie und Religion aus der inneren Nothwendigkeit, aus dem inneren Drange, „Zutritt zu einer dem Verstande und den Sinnen unzugänglichen höheren Wirklichkeit zu erlangen“ und in der realen Welt, in dem objectiven für Empfindung, Wahrnehmung, Vorstellung erreichbaren Sein das in demselben gegebene, enthaltene und mit ihm vorausgesetzte, sei es im vernünftigen Denken, sei es in der Perception des Gemüthes erreichbare ideale Sein zu erfassen. Beide Ge-

biete, sowohl das der freischaffenden Phantasie, als das der Religion und Philosophie verdanken zwar ihre Anregung der in der Empfindung und Wahrnehmung ins Bewusstsein aufgenommenen Welt, aber doch auf eine ganz verschiedene Art, indem die Kunst frei schaltend über die reale Wirklichkeit mit ihren Gestaltungen und Gebilden hinausschreitet, Philosophie und Religion aber die durch Empfinden und Wahrnehmen ins Bewusstsein aufgenommene Erscheinungswelt nach ihrem inneren, geistigen, hinter der Erscheinungswelt verborgenen Wesen zu erfassen bestrebt sind. Mit diesem einen Fehler A. F. Lange's hängt der andere ganz unabtrennbar zusammen. Wenn Lange auf der einen Seite gegen den theoretischen abstrakt-absoluten Idealismus mit allem Recht im Einverständnis mit dem „gesunden Menschenverstande“ die Realität des in der Wahrnehmung und Empfindung in unser Bewusstsein eintretenden Weltbildes behauptet, auf der anderen Seite aber die Realität einer Idealwelt in Frage stellt, obgleich das philosophische Denken und das religiöse Empfinden eine durchaus nothwendige und unentbehrliche psychologische Funktion sein soll, so zerreiſst er gewaltsam das ganze psychische Leben des Menschen in zwei einander durchaus widersprechende Funktionsgebiete, einerseits in das Gebiet der sinnlichen Wahrnehmung und Empfindung und der den gegebenen Wahrnehmungsstoff verarbeitenden logischen Organisation mit ihrem wirklich vorhandenen, nicht etwa nur imaginären Objecte, und andererseits in das Gebiet der philosophischen und religiösen Funktion, die doch durchaus nothwendig sein soll, ohne ein dieser Funktion wirklich und thatsächlich entsprechendes, objectives, die Funktion anregendes und auf sie sich bezügliches Dasein. Dieses Zerspalten der psychischen Thätigkeit des Menschen ist aber an sich ganz und durchaus unnatürlich und undenkbar, ein schlechtweg unwahrer und unhaltbarer Dualismus und noch dazu ein Widerspruch mit den erkenntnisstheoretischen und metaphysischen Ergebnissen bei A. F. Lange selbst. Denn er hat ja gegen den theo-

retischen Idealismus einerseits in seiner Erkenntnistheorie den realen Grund aller sinnlich vermittelten Wahrnehmung mit Recht behauptet, andererseits aber auch gegen den Sensualismus mit allem Grund geltend gemacht, dass, was wir von der Welt in unserer Wahrnehmung wissen, nur die Erscheinung eines unserer Empfindung und Wahrnehmung sich entziehenden Dings an sich, nur ein durch unsere Organisation vermitteltes Weltbild, nicht das Wesen selbst sei. Wenn also sinnliches Wahrnehmen und Empfinden einerseits und philosophisches Denken und religiöses Empfinden andererseits nothwendige psychologische Funktionen sind, nur dass der ersteren ein wirkliches Object zu Grunde liegen soll, der andern nicht, warum soll denn der weitere Schritt nicht gethan werden, auch dem philosophischen Denken und dem religiösen Empfinden ein solches Substrat zu geben und zwar gerade in dem für die Sinne un erreichbaren Ding an sich, dessen trausscendentaler, rein intelligibler, geistiger Charakter dem subjectiv-psychischen Wesen philosophischen Denkens und der religiösen Empfindung vollständig entspricht? Auf diese Weise überwinden wir die unerträgliche Härte, welche darin liegt, dass die höheren Geistesfunktionen zwar psychologisch nothwendig, unvermeidlich, ja unentbehrlich sein und doch auf kein reales Object sich beziehen sollen, und reissen die dualistische Schranke, welche bei Lange zwischen dem rein geistigen und dem sinnlich vermittelten Wahrnehmungs- und Empfindungsleben gezogen ist, nieder, ohne darum aufzuhören, beiderlei Funktionen zu scheiden. Denn niederes und höheres Wahrnehmungs- und Empfindungsleben stehen in einer nothwendigen und unvermeidlichen Analogie und Verwandtschaft zu einander, sowohl in Betreff der Form als in Bezug auf den Inhalt, denn was in Hinsicht auf die sinnlich wahrnehmbare Welt als sinnenfällige Wirkung des Dings an sich, unsere sinnliche Wahrnehmung und Empfindung ist, das ist mit Bezug auf das hinter der sinnlichen Erscheinung verborgene Ding an sich unser philosophisches Erkennen und religiöses Empfinden. und zwar so, dass dem sinnlichen

Wahrnehmen und Erkennen das philosophische Denken, dem sinnlichen Empfinden und Fühlen des Eindrucks der sinnlichen Erscheinung das religiöse Empfinden entspricht. Es ist darum auch derselbe Stoff, welcher in diesen analogen psychologischen Funktionen aufgenommen und verarbeitet wird, nur nach seinen verschiedenen Seiten, das eine mal nach seiner Sinnenfälligkeit und Erscheinung, das andere mal nach seinem sinnlich unwahrnehmbaren rein geistigen Wesen. Beide aber wieder in engstem, auf einander bezüglichen Zusammenhange: denn im Wesen des Menschen, im Verhältniss seiner leiblich-sinnlichen Organisation, durch welche sein Zusammenhang mit der Aussenwelt vermittelt und geleitet ist, zu seiner geistigen Fähigkeit liegt es nothwendig begründet, dass alle geistige Anregung sei es im höheren Wahrnehmungs-, sei es im höheren Empfindungs- und Gefühlsleben d. h. der Religion einer durch die Sinne sich vollziehenden Zuführung des im Denken und im Gemüth zu verarbeitenden Stoffes bedarf, wie gegenüber von allem einseitigen Spiritualismus im Christenthum längst anerkannt ist (Matth. 13, 9; Luc. 8, 15; 11, 28; Röm. 10, 16). Haben wir demnach das Verhältniss der höheren und niederen Sphäre des Wahrnehmens und Empfindens als ein analoges und nothwendig zusammengehöriges erkannt, so folgt aus dem bisher Gesagten auch die richtige Bestimmung über das Verhältniss der Wahrnehmung und Empfindung, wobei ebenfalls beide Funktionssphären als einander analog sich ausweisen. Wahrnehmung und Empfindung hängen auf beiden Gebieten unmittelbar und unzertrennbar zusammen; denn es giebt keine Wahrnehmung eines Gegenstandes, die nicht von einem, ob noch so schwachen gefühlsmässigen Eindrücke begleitet wäre, und ebensowenig eine Empfindung eines Eindrucks, die wir nicht, sobald sie ins Bewusstsein tritt, mit einem Ausdrucke des Erkennens denkend auffassen, uns klar machen, über die wir uns nicht denkend Rechenschaft geben wollten. Es waltet hierbei der Unterschied, dass das Object der denkenden Verarbeitung bei der Gefühlsempfindung die Empfindung

selber unmittelbar ist und erst mittelbar das die Empfindung verursachende Sein, dass also das denkende Verarbeiten das secundäre und abgeleitete Moment ist gegenüber dem unmittelbar empfangenen, festgehaltenen Gemüthseindrücke, während in der Wahrnehmung und im philosophischen Denken die psychische Thätigkeit so sehr als möglich von dem Gefühlseindrücke abstrahirt und in unmittelbarer Weise das Object, welches der Grund der Wahrnehmung ist, zu erfassen und zu erkennen strebt. Darauf beruht denn auch der so wesentliche Unterschied von Religion und Philosophie. Denn während die letztere, getrieben von der inneren Nothwendigkeit einheitlicher Erkenntniss, das ganze Welt-dasein als Einheit aus einem einheitlichen Princip im Interesse des Wissens zu erfassen und zu begreifen beflissen ist, handelt es sich in der Religion darum, die Wirkung des hinter der Erscheinung verborgenen, aber durch sie hindurch sich kundgebenden geistigen Seins auf das Gemüth aufzufassen und festzuhalten und die Kraft, welche der Gemüthseindruck sowohl auf die Weltanschauung als auf die Weltbethätigung des Menschen ausübt, und durch welche er in seiner praktischen Weltauffassung und in seinem Handeln bestimmt wird, nach dem Maasse und der Art dieses Eindruckes selbst sich zum klaren Bewusstsein zu bringen. Wie darum die sinnliche Wahrnehmung an der erscheinenden Welt, so hat das philosophische Denken an dem Ding an sich das gegebene Object; und wie die sinnliche Empfindung auf einer realen Einwirkung der Erscheinungswelt auf die sinnliche Gefühlsorganisation beruht, so auch die höhere Gefühls- und Gemüthsanregung und Bewegung auf einer realen Einwirkung des geistigen, unveränderlichen und unsichtbaren Grundes der Welt auf die höhere Empfindungsfähigkeit, auf das Gemüth.

Wenn man nun trotz diesem unläugbaren Sachverhalt und Thatbestand Religion und Philosophie wesentlich oder ganz für Produkte der Phantasiethätigkeit angesehen und verworfen hat, so war das nur möglich, wenn auch hier, wie so häufig sonst, Bedingungen und Grund mit einander

verwechselt worden sind. Denn weder Religion noch Philosophie können die Stütze der combinirenden und symbolisirenden Phantasie entbehren, wie oft auch dieses Verhältniss der Phantasie zu der Religion und Philosophie ausgeartet ist in eine völlige Ueberwucherung des philosophischen Denkens und des religiösen Empfindens durch Phantasterei. Wir müssen uns nur zum Zweck einer richtigen Beurtheilung des Verhältnisses der Phantasie zu den beiden anderen Geistesfunktionen dessen bewusst bleiben, dass, worauf uns die Sprache führt, jeder Gedanken- und Gefühlsausdruck in Worten, auch wenn er noch so sublimirt wäre, seinen letzten Ursprung in der Welt des sinnlichen und unmittelbaren Wahrnehmens und Empfindens hat, dass wir dieses Kleid, durch welches in der That die Gestalt des Gedankens und Gefühles ebenso offenbart als verhüllt wird, auch auf der höchsten Höhe des Gedankens, der Anschauung, der Empfindung und Begeisterung nicht von uns abzustreifen vermögen. Dieser symbolische Charakter des sprachlichen Ausdruckes, der mit der sinnlichen Organisation des Menschen unmittelbar und nothwendig zusammenhängt, ist um so weniger bei der Religion zu vergessen, weil bei ihr die Erkenntnisthätigkeit sich nicht unmittelbar auf das die religiöse Gemüthsverfassung erzeugende Object, sondern auf diese Gemüthsverfassung selber und nur mittelbar auf den verursachenden Grund bezieht. Darum ist nicht die Phantasie, wenn sie im ungezogenen Denken auch noch so oft und grell zur Phantastik ausgeartet ist, der hinreichende Grund der religiösen Gedanken und Gedankengebilde, sondern vielmehr ein durch unsere sinnliche Natur nothwendig gegebenes ganz unentbehrliches Hilfsmittel, dessen auch das philosophische Denken sich nicht entschlagen kann, und dessen Gebrauch sich stets sowohl an der unmittelbar religiösen Gefühlsanregung selber, als wie an der ganzen sonstigen Weltkenntniss zu orientiren hat. Darum ist die Hegel'sche Bestimmung, dass Religion und Philosophie sich verhalten wie Vorstellen und Denken, doppelt unrichtig, einmal

sofern auch das philosophische Denken das sinnliche Kleid der Phantasie gar nicht entbehren, gar nicht seinen Inhalt in der reinen abstrakten Nacktheit des Gedankens darstellen kann, sodann deswegen, weil sie das Wesen der Religion aus ihrem primären, unmittelbaren Herde hinausverlegt auf das secundäre und abgeleitete Gebiet der erkenntnissnässigen Verarbeitung des in der Religion sich offenbarenden göttlichen Objectes, welches unrichtig alsbald auf seine metaphysische Bedeutung anstatt auf seinen religiös-praktisch-ethischen Einfluss angesehen wird.

Es kann folgerichtig daraus, dass die Religion (ähnlich der Philosophie) in der Verarbeitung des subjectiven Gefühls Mittel bedarf, die aus der Phantasie genommen sind, durchaus kein Schluss gegen die Realität der Idealwelt gezogen werden, auf welche sich das religiöse Leben bezieht und von welcher es unbedingt abhängt nach Dasein und Verlauf. Im Gegentheil: der Umstand, dass Phantasiethätigkeit als integrirendes Moment das religiöse Bewusstsein stetig begleitet und von demselben wohl unterschieden, aber gar nicht getrennt werden kann, beweist schlagend die Einheit des ganzen psychologischen Processes. Denn auch auf seiner höchsten, ihm erreichbaren Stufe verliert das religiöse Bewusstsein so wenig als das philosophische Denken, den Boden, die Heimath, den Ursprung und Ausgang der ganzen Bewegung, welche durch den in der Sinnlichkeit vermittelten und in der sinnlichen Wahrnehmung dem höheren Geistesleben übertragenen Stoff angeregt ist; es verarbeitet vielmehr, wie die begleitende Phantasiethätigkeit ausweist, das in der sinnlichen Perception gegebene Material nach dem Maasse der religiösen Empfänglichkeit, indem es dasselbe durch fortschreitendes geistiges Aufsteigen verklärend durchdringt. Freilich ist bei diesem durch die sinnliche Hülle hindurch den geistigen Inhalt im Gemüth aufnehmenden Assimilationsprocess das religiöse Bewusstsein nicht in der vermeintlich gleich glücklichen Lage, wie die Naturkunde und Naturforschung, welcher der Stoff in unmittelbarer

mit der Phantasiethätigkeit identischer Anschauung gegeben ist, und welche daher der Religion wie der Philosophie den Besitz eines realen Gebietes abstreitet, weil ihr diese scheinbar unmittelbare, mit der Phantasiethätigkeit zusammenfallende Anschauung und Anschaulichkeit des Stoffes fehlt. Diese Einwendung ist sachlich unrichtig und schiesst formell über ihr Ziel hinaus, indem sie zuviel beweist. Denn die Religion wie Philosophie nimmt ihren Stoff thatsächlich aus der Wirklichkeit, aus dem realen Leben, von dem sie allein ihre Anregung empfängt. Sie besteht ja ihrem psychologischen Wesen nach gerade darin, dass sie die Erfahrungen des Lebens nach ihrer gemüthlichen Anregung, die sie ausüben, in sich aufnimmt, verarbeitet, sich mit ihnen in dem Centralherd des Gefühlslebens auseinandersetzt. Dies geschieht allerdings in einer anderen Weise als in der Naturforschung, einmal sofern es sich in der Religion um ein Verhältniss der Empfindung, nicht der Wahrnehmung zum Object handelt und erst in secundärer Weise um ein Erkennen, und sodann, sofern sich die religiöse Funktion auf das Ding an sich, nicht auf die Erscheinung bezieht. Warum denn die Realität des Objectes leugnen, wenn es der Religion in der That gar nicht an einem solchen fehlt, sondern vielmehr die Beschäftigung mit demselben nur anders geartet ist, als in der Naturforschung, oder weil bei ihr die Phantasiethätigkeit nicht mehr unmittelbar mit der sinnlichen Anschauung eins ist, sondern eine höhere, feinere Stellung und Form im religiösen Selbstbewusstsein annimmt? Damit hängt zusammen der formelle Fehler, dass der Einwurf zuviel beweist und über sein Ziel hinausschiesst. Denn soll nur das den höchsten oder einzigen Wahrheitsgrad haben, was unmittelbar sinnlich erfasst werden kann, so dass sinnliche Anschauung und Phantasiethätigkeit zusammenfallen, — dass aber diese Ansicht nur naiver Dogmatismus ist, haben wir längst bewiesen —, so wird nothwendiger Weise eine Erkenntniss um so mehr von der Wahrheit sich entfernen, und also um so unwahrer und unzuverlässiger werden, je vermittelter ihr Zusammen-

hang mit der sinnlichen Anschauung wird. Damit ist aber die Möglichkeit eines organischen Erkennens, der Wissenschaft, schlechtweg verläugnet und das psychische Sein des Menschen zu einer reinen tabula rasa, zum psychischen Nichts, zum geist- und gemüthlosen, sich selbst anstarrenden, für geordnete Verarbeitung der Einzelwahrnehmungen und -Empfindungen gänzlich unfähigen brutum herabgesetzt, sofern man seine Freude daran hat, das ideale Sein, ohne dessen Voraussetzung auch der gewöhnlichste über die Unmittelbarkeit sinnlicher Wahrnehmung hinausgehende Geistesakt unverständlich ist, in Zweifel zu ziehen, zu zerstören, in Trümmer zu schlagen. Noch dazu ist damit das aller Erfahrung in's Gesicht schlagende, geradezu widersinnige, schon berührte Räthsel geschaffen, dass der Mensch psychisch zum philosophischen Denken von seinem niedersten bis zu den höchsten Formen und zum religiösen Empfindungsleben angelegt sein soll, ohne dass diesen Funktionen ein wirkliches Object entspräche, auf das sie sich beziehen könnten und dem sie ihre Anregung, Nahrung, Ausbildung verdanken. Also wird es wohl dabei bleiben: solange derselbe Eine Mensch mit innerer Nothwendigkeit sich zugleich wahrnehmend, empfindend, denkend und religiös percipirend zur Aussenwelt verhält, sei es dass er sich auf die wechselnde Form der Erscheinung sei es auf den immer identischen, unsichtbaren, geistigen Grund derselben bezieht, so lange wird es Eine Welt sein, die er auf verschiedenartige Weise nach den verschiedenartigen Funktionen seiner psychischen Organisation verarbeitet. Wenn ferner seiner wahrnehmenden und empfindenden Sinnesthätigkeit ein reales Dasein, eine reale Welt entspricht, welche das Weltbild in ihm mit erzeugt und der Form der sinnlichen Perceptionsfähigkeit ihren Stoff giebt, so gewiss herrscht auch für die höhere geistige Organisation, welche der niederen entspricht, dasselbe analoge Verhältniss, dass sie ein reales Object an einer unsichtbaren, geistigen Welt der Ideen besitzt, der sie ihren Stoff und ihre Anregung verdankt, dass aber dieser Stoff dem höheren Geistesleben sich darbietet nicht im schnei-

denden Gegensatz zu der Erscheinungswelt, sondern vielmehr in der Art und Weise, dass einerseits die ideale Welt durch die äussere sinnliche Manifestation der Erscheinungswelt und durch unsere für dieselbe angelegte Perceptionsfähigkeit hindurch unmittelbar auf das geistige Centrum unserer Persönlichkeit einwirkt und in sie eindringt und andererseits unser centrales Geistesleben die sinnliche Hülle der eigenen sinnlichen Organisation und der Erscheinungswelt durchbrechend der Offenbarung des Dings an sich, des centralen Grundes der Erscheinungswelt, welcher in die Erscheinungswelt ausstrahlt, aus nothwendigem innerem Drange entgegen kommt, um sie in sich aufzunehmen und dadurch zur eigenen Erfüllung und Sättigung zu gelangen.

Hiermit ist für uns einmal die Gefahr eines absoluten Dualismus zwischen Erscheinung und Ding an sich, und zwischen der sinnlichen und der rein geistigen Perceptionsfähigkeit gründlich beseitigt und sodann die Realität der Idealwelt tiefer begründet, dadurch dass wir beide, von einander zu unterscheidende, aber nie vollständig zu trennende Gebiete sowohl in unserer subjectiven Organisation als auch in der sie anregenden Welt in die strengste Abhängigkeit von und engste Beziehung zu einander gesetzt haben. Die nun hierdurch in ihrer Nothwendigkeit deducirte Beziehung unserer höheren geistigen Organisation zum Ding an sich schliesst unumgänglich den Begriff einer Wesensverwandtschaft des geistig percipirenden religiösen Subjectes mit dem zu percipirenden, sich percipiren lassenden, d. h. sich offenbarenden geistigen Grunde in sich. Darum ist uns auch das Ding an sich, dessen von ihm bewirkte sinnliche Erscheinung in ihrem Wechsel unserer sinnlichen Organisation zugänglich ist, nach seinem geistigen Wesen nicht unerreichbar, sofern eben die psychologische Thatsache der religiösen Perceptionsfähigkeit die Bürgschaft für die Realität des religiösen Verhältnisses in sich trägt. Erreichbar ist aber das Ding an sich nun für uns nicht bloss dem „Dass“, sondern auch dem „Wie“ nach.

Denn im Process der qualitativen Erfassung der Ideal-

welt ist die religiöse Perception diejenige bestimmte Function, welche auf höherem Geistesgebiete der Empfindung eines sinnlichen Eindrucks auf dem Gebiete des sinnlichen Empfindungslebens unter der Form entspricht, dass der Gefühlseindruck nicht etwa ein ästhetisches Urtheil, sondern eine praktische Reaktion im Gemüthsleben hervorruft und begründet sei es mehr in Gestalt einer durch den Eindruck erzeugten Gefühlsstimmung, sei es in der Gestalt einer dadurch hervorgebrachten bestimmten Anregung zum Handeln. Im Gegensatz aber zum niedereren Gefühlsleben reagirt in der religiösen Anregung nicht etwa bloß ein einzelnes, bestimmtes Gefühl, ein einzelner bestimmter Wunsch für sich in seiner vereinzelter Abgrenzung gegen den bestimmten, von aussen empfangenen Gefühlseindruck, sondern stets, auch durch die Form einer individuellen und einzelnen Gefühls-äusserung hindurch, die ganze höhere Geistes-, Gefühls- und Gemüthswelt, die ganze und gesammte, in sich geschlossene, centrale Persönlichkeit gegen die ganze niedere, sinnliche Natur des Menschen, vermöge welcher er als Naturwesen in den Connex des zeiträumlichen Daseins und des an sich sittlich indifferenten, sinnlichen Trieblebens hineingeflochten ist. Diesen ganzen Connex, insbesondere in der Einwirkung seiner Triebe auf das sittliche Bewusstsein empfindet das religiöse Gemüth als eine Schranke, als einen Gegensatz, und zwar nicht etwa bloß in der Form des uninteressirten, rein gegenständlichen Bewusstseins, sondern in der Form des lebendigen Triebes, den Gegensatz zu überwinden, die Schranke zu übersteigen, oder in der Form der errungenen Herrschaft über die Schranke. In jener ersten Form hat die religiöse Zuständlichkeit den Charakter der Sehnsucht nach Freiheit und Erlösung, in der anderen Form den Charakter des edlen Freiheitsgefühls mit dem Bewusstsein freier Abhängigkeit von der erlösenden und befreienden höheren, dem Triebe correspondirenden Macht. Dass aber jenes Verflochtensein in den Causalnexus des sinnlichen Seins als eine Schranke, als das Nichtseinsollende, als eine Macht empfunden wird, welcher ein wesentlich bestimmender Einfluss auf die geistige Ent-

wicklung des Menschen, auf sein — im weitesten Sinne des Wortes genommen — sittliches Ziel hin nicht eingeräumt werden darf, ist sachlich nur möglich und logisch nur erklärlich, wenn im menschlichen Geiste der Trieb zur Unendlichkeit, das Bewusstsein eigener Uebersinnlichkeit, unvergänglicher Bestimmung und unvergänglichen persönlichen Werthes angelegt ist. Denn nur am Bewusstsein des Unendlichen kann sich das Bewusstsein des Endlichen und nur an dem Gefühl, dass das unendliche, über alles Sinnliche übergreifende, dem Ewigen zustrebende innere Leben das Wesen des Geistes, der menschlichen Persönlichkeit ausmacht, das entsprechende Gefühl, dass das Endliche eine unterzuordnende, zu beherrschende Schranke oder sonst nur Hemmung sei, bilden und begreifen. Wegläugnen lässt sich diese Thatsache des gegensätzlichen Bewusstseins, dieser religiöse Grund des menschlichen Wesens nur um den Preis einer vollständigen Verstümmelung des Werthes des Menschen, einer Beraubung des Menschen gerade um den constitutiven Faktor, welcher den specifischen Vorzug des Menschen vor jedem Naturwesen, auch vor dem höchst entwickelten Thiere ausmacht. Sagt man aber, diese ganze religiöse Funktion sei nur ein Wahn, ein Irrthum, welcher nothwendig ausgerottet werden müsse, so ist damit das Räthsel nicht gelöst, sondern auf brutale Weise zerhauen. Denn die psychologische Nothwendigkeit einer Erhebung ins Gebiet des übersinnlichen Seins über die materielle Welt des eigenen Leib's und des Aussendasein's besteht doch fort und harret nur um so mehr ihrer Erklärung; und wenn diese innere und unvermeidlich drängende Noth des Gemüthes doch vorhanden ist, wird auch die Frage um so dringender: woher denn dieser innere Trieb, diese unvermeidliche Nöthigung des Gemüthes zur Erhebung über die Welt? Denn um Erhebung über die Welt, nicht etwa bloss um eine das Leben des Menschen schmückende Zugabe zu den in der Sinnenwelt gebotenen Lebensgütern handelt es sich im religiösen Streben, etwa um ihnen einen idealen, ästhetischen Strich zu geben, oder um mit der Religion als einem die unvermeidlichen Schäden und Leiden des

Lebens verdeckenden Schönheitspflaster, diese Schäden mit Anstand ertragen zu lernen; vielmehr offenbart sich im religiösen Gemüthsleben das Grundwesen des Menschen, sofern er sich in seinem centralen Bewusstsein als einheitlicher, ideeller geistiger Werth, als einheitliche geistige Persönlichkeit zusammenfasst im Gegensatz zu seiner Stellung in der Natur, vermöge welcher er eben nur Exemplar und Individuum einer Gattung ist. Durch die Religion schliesst er sich mit dem der Sinnenwelt contradictorisch entgegengesetzten, aber den ewigen Grund ihrer wechselnden Erscheinung bildenden geistigen Centrum, mit Gott zusammen, um sich durch den fortgesetzten Akt freier Gemeinschaft mit Gott, freier Abhängigkeit von Gott im Gegensatz gegen und in der Herrschaft über die Sinnlichkeit des eigenen leiblichen Seins und seiner Triebe wie der Welt, in die er verflochten ist, zu behaupten.

Denn nur durch den Glauben an Gott wird die oben aufgeworfene Frage nach der Herkunft des unvermeidlichen, religiösen Triebes, nach dem zureichenden Grunde der unleugbaren, wenn auch noch so oft theoretisch und praktisch frech geleugneten Thatsache des religiösen Bewusstseins gelöst. Man hat nun, theils um diesem Endergebniss zu entgehen, theils, wie es bei Lange scheint, unter zu grossem Respekt vor der neumaterialistischen und sensualistischen Anschauung das religiöse Bewusstsein und den Gottesglauben erklären wollen als ein Conglomerat, als ein aggregatives Produkt der verschiedensten, auf die menschliche Empfänglichkeit einwirkenden endlichen Faktoren, aus deren Summe dann die Vorstellung eines Unendlichen als Subject und Object resultire. Man kann und muss nun zugeben, dass äussere Einwirkungen, wie schon nachgewiesen worden, auch in ihrer Vermittlung durch die Sinneswahrnehmung die Herausbildung und Entfaltung des religiösen Lebens mitbedingen. Aber als der hinreichende Grund können sie für das Dasein derselben nie gelten. Das Gesetz vom zureichenden Grund, von der Erhaltung der Energie hat auch hier seinen Ort. Denn wenn das religiöse Bewusstsein seine specifische Qualität

gerade darin besitzt, dass in ihm sich die Persönlichkeit über alle sinnliche Bedingtheit sei es strebend oder sich freuend erhebt und also hierin sich selbst findet, so kann dieses Phänomenon durch noch so viel endliche und sinnliche Anregungen nie und nimmer erzeugt sein. Denn auch die grösste Summe einzelner Endlichkeiten ist nie im Stande, das qualitativ ganz anders geartete Gefühl und Bewusstsein eines über alle Endlichkeit hinausgreifenden, von ihr unabhängigen, ja ihr entgegengesetzten persönlichen Seins und Werthes zu erzeugen. So wenig darum das subjective religiöse Leben seine Stätte innerhalb des peripherischen Daseins sinnlicher Wahrnehmung und Empfindung haben kann, von dem es sich ja ganz specifisch unterscheidet, so wenig kann es seinen zureichenden objectiven Grund, der ihm nachgewiesen werden muss, in der Peripherie des sinnlichen Weltdaseins besitzen, mit welchem der Mensch als Sinnesorganismus verflochten ist, sondern allein im unsichtbaren Centrum der Welt, in Gott, der als Grund der Welt sich ebenso von der Welt unterscheidet, als er sie in Raum und Zeit setzt.

Haben wir hiermit die Realität der religiösen Beziehung zwischen dem Menschen und Gott aufgezeigt und bewiesen, wie im religiösen Bewusstsein der Mensch seiner selbst als einer übersinnlichen Persönlichkeit, einer Persönlichkeit im vollen Sinne im Unterschied vom Individuum und Exemplar und seines geistig-unvergänglichen Werthes inne werde, so findet in dieser religiösen Anschauungs- und Betrachtungsweise, nach welcher der Mensch sich stets auf Gott, das Centrum bezieht unter der anregenden Einwirkung Gottes selber, die schon oben kritisirte und verworfene falsche Teleologie vollends ihren Tod. Denn gerade diese Beziehung des Religiösen auf den centralen geistigen Grund alles Seins, dessen er zugleich als Grund seines eigenen Werthes und seiner Persönlichkeit im religiösen Leben inne wird, verbietet ihm, den Zweck der Welt und den seines eigenen Daseins in der Peripherie, in einer einzelnen sinnlichen Erscheinung, in einem einzelnen sinnlichen Genusse zu suchen, ebenso sehr aber auch

an einem einzelnen Schmerz, Uebel, Unfall seinen Glauben an die höchste Weisheit der Weltregierung scheitern zu lassen. Denn der Standpunkt der Beurtheilung des Zweckes im Dasein der Welt und des eigenen Selbst wird total verrückt, wenn er aus dem Centrum in die Peripherie, aus dem ewigen Geisteswesen in die Sphäre der sinnlichen Erscheinung und des sinnlichen Trieblebens hinausverlegt wird. In diesem Fehler hat ebensowohl ein falscher sinnlich ästhetischer Optimismus wie ein blasirter Pessimismus seinen Grund. Beide entspringen daraus, dass der Werth des subjectiven Lebens, der eigenen Persönlichkeit hinausverlegt wird aus dem Centrum des religiösen Lebens in eine Sphäre des peripherischen Daseins, welcher für den ewigen Werth des Menschen die zugemessene Bedeutung gar nicht zukommt und welche darum zu dieser Bedeutung nur künstlich aufgebläht wird, um später um so sicherer zusammenzufallen. Gerade aber im religiösen Bewusstsein liegt das rechte Maass für eine teleologische Weltbetrachtung. Denn einerseits liegt es in der Natur der wahrhaftigen religiösen Anregung, dass der Religiöse, eben weil sein religiöses Leben der ständigen Einwirkung Gottes bedarf, sich bescheidet, an den Weltzweck, der in Gott verborgen ist, zu glauben, ihn zu ahnen, weil er eben in der erfahrenen religiösen Einwirkung für das Verständniss und die Realität des Weltzweckes eine sichere Bürgschaft besitzt. Er masst sich also nicht an, Ziel und Zweck der Welt zu kennen und bis in's Einzelne zu wissen, um so weniger als sich das sinnliche Bewusstsein immer mit dem höheren zu vermischen strebt. Andererseits aber liegt ihm in seinem religiösen Verhältniss, und zwar nicht bloss als Thatsache, sondern als einer specifischen Qualität seines Bewusstseins die Gewissheit, dass der Weltzweck nicht in der Sphäre des sinnlichen, vergänglichen Sein's liegen könne, sondern vielmehr dem übersinnlichen, geistigen Sein angehören müsse, welchem das sinnliche Dasein ebenso zum Substrat als zum Organ für seine fortschreitende Offenbarung und Entfaltung zu dienen bestimmt sei, und dass

ferner in dieser Auswirkung des Weltzweckes dem Menschen als der über die Endlichkeit übergreifenden, ihres unendlichen Werthes bewussten, zur Freiheit von der Welt in der Abhängigkeit von Gott allein zustrebenden und bestimmten Persönlichkeit eine überragend ewige Bedeutung und Stellung zukommt.

Doch nur im allmählichen Laufe ihrer Geschichte und ihrer Lebensentfaltung geht der Menschheit dieses Bewusstsein von dämmernder Ahnung bis zum hellen und klaren Wissen fortschreitend auf. Denn im Gegensatz zu Gott, dem ihm wesensverwandten ewigen, zeit- und raumlosen Centrum alles Daseins, ist der Mensch in die von Gott begründete zeiträumliche und zeit- und raumausfüllende Welt des sinnlichen Daseins mit hineingesetzt und verflochten. Er hat eine Geschichte, in deren Verlauf ihm sein eigenes Wesen, wenn auch unter den mannigfachsten Schwankungen und Rückschritten, mit allmählicher Aufhebung aller particulären und egoistischen Vorurtheile und Schranken immer universeller, unter fortgehender geistiger Selbsterfassung immer tiefer und voller zum Bewusstsein kommt. Auf dieser Thatsache seiner geschichtlichen Stellung überhaupt beruht zugleich die Nothwendigkeit seiner allmählichen religiösen Entfaltung. Dieselbe kann gar nicht gedacht werden ohne den einen inneren Kampf erzeugenden und zur Entscheidung drängenden Zusammenstoss des innern als Anlage gesetzten religiösen Triebes und der durch die äussere Welt und ihre Erfahrung hindurch wirkenden religiösen Anregung und Reizung. Wie aber beim einzelnen Menschen ohne die Voraussetzungen des Verflochtensein's in's zeiträumliche Dasein und in die Sinnenwelt mit ihren Trieben und Reizungen das Lebendigwerden des religiösen Triebes und damit religiöses Leben überhaupt nicht denkbar wäre, so ist auch die Menschheit als Ganzes an dieselbe Voraussetzung gebunden, wenn der in sie gelegte Keim der Religiosität, der ihre höchste Begabung ausmacht, zur Entfaltung kommen soll. In den Grenzen von Raum und Zeit und des sie erfüllenden, von ihnen unabtrennbaren

Sein's und durch den Reiz desselben, durch welche die centrale Kraft Gottes hinausstrahlt und hinauswirkt. wird das religiöse Leben hervorgelockt und zur allmählichen Entfaltung und Ausbildung gebracht. Darauf beruht die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer Mehrheit der Religionen, die Nothwendigkeit und das Dasein einer Religionsgeschichte.

Diese Thatsache einer in der Geschichte gegebenen Mehrheit der Religionen hat nun eben häufig zu einer ungünstigen Beurtheilung der positiven Religionen und speciell auch der christlichen Religion geführt. Desswegen haben wir am Schlusse noch über diese Punkte uns auszulassen.

Man kann ja vollständig zugeben, was wir bisher gefunden haben, dass nämlich die Religion die centrale, den persönlichen ewigen Werth des Menschen und der Menschheit constituirende Lebensfunktion sei, man kann die Religion als subjective Frömmigkeit und als Gottesglauben für das unentbehrlichste Fundament menschlichen Geisteslebens und menschlicher Gesittung ansehen und doch alle und jede positive Religion von sich ablehnen, selbst das Christenthum. Ich erinnere hier an Schillers bekanntes Distichon, wonach er „aus Religion“ sich zu keiner Religion bekennt. Halten wir uns bei der Klarstellung des Gegenstandes eben an Schillers Ausspruch, so ist die in ihm liegende Anschauung nach mehreren Seiten hin durchaus schief und irrig. Denn lehnt eine in dem Sinne des „aus Religion“ kritisch verfahrende Anschauungsweise jedes positive Verhältniss zu jeder positiven Religion ab. so setzt dieses kritische Verfahren, eben weil es „aus Religion“ geschieht, nothwendiger Weise einen bestimmten religiöskritischen Massstab voraus, nach welchem die positiven Religionen beurtheilt werden. Dieser kritische Massstab ist aber als bestimmter auch ein individueller, also ein gewordener, historischer und positiver, mag das, was die individuelle Religion ausmacht. auch von noch so magerem und dünnem Inhalt. oder durch ungehörige Elemente über-

lastet sein. Der Massstab, wenn „aus Religion“ die positiven Religionen gemessen werden sollen, kann nur ein positiver sein, aber dann kann auch nicht mit der Verwerfung aller positiven Religionen die Kritik endigen. Denn sofern jede positive Religion eben doch Religion ist, also auf der Voraussetzung einer religiösen Erfahrung ruht, mag dieselbe im religiösen Erkennen und in der religiösen Praxis sich noch so sehr mit Ungeheuerlichkeiten und Phantastereien umspinnen haben, so muss an ihr unter allen Umständen etwas religiös Wahres und Bleibendes sein, das nicht mit dem, was an ihr unwahr, vergänglichler Art ist, ohne Weiteres verworfen werden darf, sondern einen Anspruch hat bleibend festgehalten zu werden. Es kann sich also in der kritischen Beurtheilung der Religionen, sofern sie „aus Religion“ geschieht, sofern ein religiöses Interesse an dieser kritischen Thätigkeit betheiligt ist, und nicht vielmehr die absichtliche Negationssucht, durchaus nicht um ein vollständiges Verwerfungsurtheil handeln, sondern nur um Ausscheidung des Bleibenden vom Vergänglichen. Ist aber der religiöse Massstab selber ein positiver, wie nicht geläugnet werden kann, so erfordert die Billigkeit und Gerechtigkeit, dass er selbst nicht als ein absoluter angesehen werde, sondern sich selbst an anderen religiöskritischen Massstäben orientiren lasse. Lehnt aber ein solcher Massstab diese Forderung der Selbstunterordnung unter kritische Beurtheilung von sich ab, so geschieht mit dieser Unfehlbarkeitsproclamation einerseits der Unsinn, dass der Verlauf der geschichtlichen Entwicklung, deren Fluss doch niemand hemmen kann, für aufgehoben, für sistirt erklärt wird, andererseits aber auch das schwere Unrecht, dass die Toleranz, die religiöse Duldung, welche nothwendigste Menschenpflicht ist, so lange aus psychologischen und geschichtlichen Gründen eine fast unscheidbare Complication von Religiosität und religiöser Meinung und Praxis unvermeidlich stattfindet, unter einem solchen Dünkel leiden muss. Auf dasselbe Ergebniss führt uns auch die geschichtliche Betrachtung. Denn ein jeder Massstab, mit

welchem man „aus Religion“ die positiven Religionen beurtheilen will, ist nothwendiger Weise auf historische Weise gebildet, und wäre es auch nur dadurch, dass man aus der Summe der Religionen einen gewissen Durchschnitt des gemeinsamen Inhaltes sich gebildet hätte — ein freilich ganz oberflächliches Verfahren. Denn alle religiöse Anregung ist äusserlich und geschichtlich vermittelt, eine Thatsache, die auch bei den bedeutendsten Religionsstiftern, ja bei ihnen am allermeisten zutrifft. Wenn nun aber die subjective Religion eine vollständig incommensurable Grösse ist, die nicht mit einem äusseren Massstabe gemessen werden kann, und die Entwicklung der Religion in der Form der Geschichte sich darstellt, ist dann nicht alle und jede Möglichkeit genommen, einer bestimmten Religion, etwa dem Christenthum, eine überragende, absolute Bedeutung beizulegen? Wir müssten nothwendig dem Christenthum einen solchen Charakter absprechen, wenn man, wie Zeller sagt, „eine frühere Erscheinung zur Norm aller späteren machen würde“. Denn es ist nicht bloss möglich, sondern auch historisch nothwendig, dass eine Religion sich mit den fortschreitenden Bildungsergebnissen der Menschheitsentwicklung in intellectueller und ethischer Beziehung berührt und auseinandersetzt. Hier fragt es sich nun für jede Religion, ob sie mit ihrem Wesen in diese kritische Reibung mit jenen menschlichen Bildungselementen sich einlassen kann oder will, ohne fürchten zu müssen, am eigenen Grundwesen, an ihrer Grundanschauung etwas oder alles zu verlieren, wie z. B. jede Nationalreligion untergehen muss an dem sich entwickelnden allgemeinen humanitarischen Bewusstsein. Ist sie fähig, in dieser Auseinandersetzung und Reibung zu bestehen, und zwar auch dann wenn vielleicht die Bildungswege der Welt zeitweise nicht die richtigen sind, so erweckt das für ihren Lebensgehalt und für ihre Lebenskraft auf jeden Fall zum Voraus eine günstige Meinung. Diese Gunst der Meinung aber muss sich zum sicheren Glauben und zur festen Gewissheit gestalten, wenn einmal eine positive Religion in sich selber in bewusster Weise das Princip trägt, jederzeit ihren religiösen Erkenntnisschatz

an den sicheren Ergebnissen der allgemeinen Erkenntniss und Bildung zu orientiren, sich mit denselben unter dem Protest gegen jeden Glauben an die Unfehlbarkeit einer Religionsformel und -Meinung kritisch auseinanderzusetzen, und andererseits an der lebendigen Quelle, der sie ihren Ursprung und ihren inneren, anregenden, erfrischenden Bestand verdankt, durch fortgesetzte und geläuterte geistige Vertiefung zu erneuern. Noch kommt aber hierzu eine wichtige Bürgschaft, darin bestehend, dass etwa eine positive Religion nachweisen kann, dass sie als wesentlicher Faktor mitbetheiligt gewesen ist bei der Herausbildung der herrschenden Weltanschauung und Weltgesittung, soweit dieselbe sicheres Ergebniss der Entwicklung ist, wie diese beiden ihr gerade historisch ihre besten und reinsten Impulse verdanken und wie ohne ihre, wenn auch nicht in die Augen fallende, dagegen um so tiefer im Geistesleben sich fühlbar machende Mitwirkung und Beeinflussung die echt geistige und sittliche Weiterbildung der Menschheit gar nicht denkbar ist.

Es liesse sich aus diesen Sätzen eine ganze Reihe von Erfordernissen ableiten, die wir an die positive Religion stellen müssten, wenn wir sie auf ihren bleibenden Gehalt prüfen wollten. Abzulehnen wären auf jeden Fall alle diejenigen Religionen, deren Bestand an eine bestimmte Nation, deren Ausübung an die Vermittlung eines bestimmten Standes, einer bestimmten Kaste, deren subjective Lebendigkeit nur an gewisse äussere Formeln und Cerimonien gebunden sein sollte. Denn die rechte Religion muss quantitativ und qualitativ universalistisch sein, so dass sie alle Menschen zu umfassen, und die bei aller Verschiedenheit doch gleichartigen, wahren religiösen Interessen aller Menschen zu befriedigen vermag. Sie muss dieselben aber auch wirklich in ganzer Tiefe befriedigen können. Darum ist abzulehnen aller Naturalismus, in welchem die Ueberwindung der Natur durch wollüstige Hingabe an dieselbe, und aller Dualismus, in welchem sie durch Flucht aus der Natur erreicht werden soll, und zu behaupten ein echter Ethicismus, so dass

die Ueberwindung der Natur die ethische Ueberwindung und Beherrschung des eigenen sinnlichen Selbst durch freie, ob noch so mit schmerzlicher Umkehr verbundene, kindliche Unterordnung unter den in das centrale Personleben als bestimmendes Gesetz aufgenommenen Gotteswillen zur Voraussetzung hat und zur fortgehenden Weltverklärung durch den Geist Gottes in freier besonderer und gemeinsamer Bethätigung führt. Endlich aber würde eine historische lebendige Entwicklung und Fortbildung der Religion gefordert, ebensowohl im Gegensatz zu jeder willkürlichen Schwärmerei, als zu einem blinden Stabilitätsprincip. Dieser ethische Charakter schlosse in sich ein einen bestimmt historischen und die bisherige Geschichte in sich aufnehmenden, aufhebenden und für die folgende schlechtweg massgebenden Anfang durch eine Persönlichkeit, welche das ganze neue religiöse Leben begründet und durch die Macht ihres universal verständlichen wie die tiefsten sittlichen und religiösen Gemüthsbedürfnisse befriedigenden lebendigen Geistes die Menschheit durch die freie Anerkennung, die sie ihr zollt, in freier Weise leitet, beherrscht und zum Ziele führt.

Eduard Zeller sagt mit Recht: „die Frage, ob jemand noch heutzutage einer Religion angehöre, die vor Jahrtausenden in's Leben getreten ist, ist dann zu bejahen, wenn sein religiöses Leben von einer geschichtlichen Strömung getragen wird, welche sich von den Anfängen jener Religion bis in die Gegenwart fortsetzt.“ Wir wüssten darum nicht, was wir, nachdem für uns die Religion nach subjectiver Nothwendigkeit und objectiv-realer Grundlage sicher gestellt ist, für das Christenthum und seine Zukunft zu befürchten hätten. Als Evangelismus trägt es in sich die Garantie seiner geistigen und ewig erfrischenden, ewig jungen Identität; als Protestantismus den stets kritischen Zweifel gegen seine jemalige Form in Lehre und Praxis; als absolut geistige Religion, die es als Evangelismus ist, die Bürgschaft quantitativer und qualitativer Universalität: in seiner historischen Erscheinung in der Person Christi und ihrem unvergänglichen

Geiste den Charakter echter Menschlichkeit und geschichtlicher Unvergänglichkeit.

Darum mag eine falsche Bildung Religion und Christenthum verwerfen oder falsche Religion sich gegen die Bildung mit alten Formeln oder mit weltlichem Arm schützen — beide sind gleich vergänglich, weil sie sich nicht aneinander orientiren. Der Bund aber zwischen wahrer Bildung und wahrer Religion wird unzerreisslich sein, wenn das Christenthum als evangelischer Protestantismus Klärung seiner Begriffe von der wahren und echten Weltbildung empfängt, die Bildung aber aus dem Evangelium belebende Wärme und sittlich-gemüthliche Vertiefung schöpft.

Nachwort.

Meine Absicht, während der Correctur noch Aenderungen beizufügen, hauptsächlich um mich mit einzelnen neueren Werken, insbesondere mit der Dogmatik des hochverehrten Herausgebers dieser Zeitschrift, des Herrn Kirchenrath Prof. Dr. Lipsius auseinanderzusetzen, musste ich leider aufgeben, da die Entfernung meines Wohnortes vom Druckorte und die Abgelegenheit des ersteren mir es zur Pflicht machte, die Correcturen unverweilt zu besorgen. Doch erlaube ich mir, in dieser Hinsicht z. B. auf meine stillschweigende Auseinandersetzung auf S. 61 ff. zu verweisen. Die Klärung, welche Lipsius durch seine „Dogmatischen Beiträge“ in das Verständnis seiner Dogmatik gebracht hat, hat auch mein Urtheil über dieselbe in mancher Beziehung modificirt, wenn auch nicht vollständig umgestossen; doch bin ich auf diese Selbstinterpretation von Lipsius nicht in der Lage, mein Urtheil Zeitschr. für wiss. Theol. XXI S. 14—24 noch ganz zu vertreten.

Sontheim, auf der schwäb. Alb, August 1879.

Neue Studien zur Papstchronologie.

Von

R. A. Lipsius.

II. Die ältesten Papstverzeichnisse.

Seitdem ich in meiner „Chronologie der römischen Bischöfe“ (Kiel 1869) die ältesten Papstverzeichnisse des Eusebius, Hieronymus und der liberianischen Chronik einer eingehenden Untersuchung unterzogen habe, hat die kritische Forschung auf diesem schwierigen Gebiete eine Reihe von Jahren hindurch fast völlig geruht. Wenn ich absehe von der eingehenden Beurtheilung meines Buches durch Dr. F. J. A. Hort in der Academy (Sept. 15, 1871), welche in Deutschland leider noch nicht die verdiente Beachtung gefunden hat, so hat erst Professor Harnack in seiner Schrift über „die Zeit des Ignatius und die Chronologie der antiochenischen Bischöfe bis Tyrannus“ (Leipzig 1878) die Untersuchung der ältesten Papstverzeichnisse in Verbindung mit den Listen der antiochenischen und alexandrinischen Bischöfe wieder in Angriff genommen. Kurze Zeit nachher erschien die Abhandlung von Licentiat Carl Erbes „über Flavius Clemens von Rom und das älteste Papstverzeichniss“ (in diesen Jahrbüchern 1878 S. 690 ff.) auf welche, mit specieller Berücksichtigung der Harnack'schen Ergebnisse, eine zweite Abhandlung desselben Verfassers über „die Chronologie der antiochenischen und der alexandrinischen Bischöfe nach den Quellen Eusebs“

(in diesen Jahrbüchern 1879, S. 464 ff. und 618 ff.) gefolgt ist, welche auch über die Chronologie der ältesten römischen Bischöfe vielfach neue Ansichten aufstellt. Es ist indessen durch diese neuesten Forschungen noch keineswegs zu sicheren Ergebnissen gekommen. Im Gegentheile drohen die Ansichten immer weiter auseinanderzugehen. Während Harnack übereinstimmend mit mir die ursprüngliche Darstellung der römischen Bischofsreihe in der Kirchengeschichte des Eusebius erhalten findet, bevorzugt Erbes umgekehrt die Angaben der armenischen Chronik und will die auffallenden Abweichungen der Kirchengeschichte mit Hilfe eines Mittelgliedes in der Gestalt des heutigen Liberianus erklären. Während ferner Harnack, ebenfalls in Uebereinstimmung mit mir, in den Katalogen des Augustinus und Optatus, welche die Verdoppelung des Cletus nicht kennen, eine relativ ursprüngliche Gestalt der in der Chronik des Philocalus vom Jahre 354 enthaltenen Bischofsliste erkennt, behauptet Erbes auch hier das Gegentheil. Während andererseits Harnack die Quelle der ältesten Bischofsverzeichnisse von Rom. Antiochien und Alexandrien in der Chronik des Julius Africanus wiedererkennt und das Schema entdeckt zu haben glaubt, nach welchem jener die Bischöfe der drei grossen Metropolen geordnet, bestreitet Erbes nicht nur die Abkunft der eusebianischen Verzeichnisse aus dem Werke des Africanus, sondern kommt auch über das in den Quellen des Eusebius zu Grunde gelegte Schema zu ganz anderen Ergebnissen. Während endlich Harnack für die ältesten römischen Bischofslisten eine einzige Quelle statuirt, welche aus der Zeit Victors (c. 194) herrühre, und welche Africanus nur mit Veränderung des Anfangs seiner Chronik einverleibt, Eusebius aber in der Kirchengeschichte noch in ursprünglicher Gestalt erhalten habe, weiss Erbes uns nicht weniger als vier Quellen aufzuzählen, aus deren Mischung er sämtliche Differenzen der uns überkommenen Listen bis zu den kleinsten Details herab zu erklären versucht. Die Ergebnisse meiner eigenen Forschungen würden, abgesehen von Einzelheiten, durch Harnack auf-

Erfreulichste weitergeführt, durch Erbes dagegen nicht unerheblich modificirt werden. Von beiden Seiten sind aber soviel neue Gesichtspunkte aufgestellt worden, dass eine sorgfältige Prüfung derselben jedenfalls im Interesse der Sache liegt. Da beide sich durch eine erneute Prüfung der von Eusebius in der Chronik gebotenen antiochenischen und alexandrinischen Bischofslisten den Weg zu ihrem auch für die römische Chronologie einflussreichen Ergebnisse gebahnt haben, so scheint es am Nächsten zu liegen, mit den Verzeichnissen des Eusebius anzufangen. Trotzdem ziehe ich es vor, mit dem liberianischen Kataloge zu beginnen, theils weil die Ergebnisse einer erneuten Prüfung desselben sich am besten an die frühere Kritik des felicianischen Papstbuches anschliessen, theils weil dieselben allerlei willkürliche Manipulationen mit dem gegenwärtig vorliegendem Texte, die nur zu Selbsttäuschungen führen können, von vorherein abschneiden werden.

1. Der römische Bischofskatalog der Chronik des Philocalus.

In meiner Chronologie hatte ich (S. 16) zunächst auf Grund einer Vergleichung der beiden Listen des Eusebius das Ergebnis gefunden, dass die Urliste bis auf Eleutherus († 189) ging, und darnach von Verschiedenen fortgesetzt wurde. Die Liste der Kirchengeschichte schien mir näher als die der Chronik mit dem liberianischen Kataloge vom Jahre 354 verwandt zu sein und die ursprüngliche Ueberlieferung der römischen Kirche treuer wiederzugeben, wenn auch nicht ohne Verderbnisse im zweiten Theile der Liste von Pontianus bis Gajus. Auch Hieronymus, welcher in seiner Bearbeitung der eusebianischen Chronik mit der Kirchengeschichte näher als der armenische Text zusammentrifft, schien mir der ältesten Ueberlieferung noch relativ näher als der Armenier zu stehen. In allen diesen Punkten durfte ich mich der wesentlichen Zustimmung nicht nur meines scharfsinnigen Beurtheilers Hort, sondern auch Harnack's erfreuen. Letzterer hat

in einem Excurs über die ältesten römischen Bischofslisten (S. 73 f.) auf Grund einer Vergleichung der verschiedenen durch die Chronik des Eusebius, durch die Kirchengeschichte desselben Verfassers, durch „Hippolyt“ und Hieronymus auf uns gekommenen Listen das Ergebnis bestätigt gefunden, dass die Urliste bis Eleutherus ein zur Zeit des Victor von Rom angefertigtes Verzeichnis der römischen Bischöfe enthalte, anders ausgedrückt, dass die Zahlen für die Amtsjahre der einzelnen römischen Bischöfe bis Eleutherus ungefähr so alt sind wie die Liste des Irenäus. Die Gesamtsumme der Jahre von Petrus bis Eleutherus habe in allen jenen Listen ursprünglich 150 Jahre betragen, nur die (von Harnack auf Julius Africanus zurückgeführte) Liste der eusebianischen Chronik enthalte nur 149 Jahre. Bei der Wiedergabe der Listen „Hippolyt's“ und der Kirchengeschichte hat sich Harnack einfach an die von mir gegebene Herstellung gehalten.

Lassen wir nun die Africanus-Hypothese vorläufig bei Seite, so hatte ich bereits in meiner Beurtheilung des Buches von Harnack (Jenaer Literaturzeitung 1878 Nr. 14) bemerken müssen, dass die Liste Hippolyt's in der Gestalt, wie Harnack sie aus meiner Chronologie (S. 66 f.) herübergenommen, in Wahrheit niemals existirt habe. Darum kann es jedoch mit der ursprünglichen Berechnung von 150 Jahren von Petrus bis Eleutherus noch immer seine Richtigkeit haben. Die nächste Frage, deren erneuerte Erwägung uns obliegt, wird aber die Urgestalt jenes in der lateinischen Chronik vom Jahre 354, und wie mir noch immer scheint, unabhängig von letzterer durch Augustinus und Optatus aufbewahrten alt-römischen Bischofsverzeichnisses sein.

Das Papstverzeichnis des Philocalus zerfällt, wie ich in meiner Chronologie gezeigt habe, in drei Stücke, von denen das erste von Petrus bis Urban, das zweite von Pontianus bis Lucius, das dritte von Stephanus bis Marcus, bezw. bis Liberius reicht. Das erste Stück enthält nur die Namen und Amtszeiten der Bischöfe, in Jahren, Monaten und Tagen ausgedrückt, nebst den auf jeden Bischof fallenden Kaiser-

und Consulgleichzeitigkeiten. Die durch die Consulate bezeichneten Intervallen sind so arrangirt, dass der Antritt des je folgenden Bischofs auf das dem Todesjahre seines Vorgängers folgende Consuljahr gesetzt wird, ein Verfahren, welches mit einer ursprünglichen Rechnung nach vollen Jahren zusammenhängt, während die Monate und Tage bei Verrechnung der Consulgleichzeitigkeiten ausser Betracht blieben. Von historischen Notizen findet sich in diesem Stücke nur die einzige Bemerkung bei Pius, dass unter dessen Episkopate sein Bruder Hermas den sogenannten „Hirten“ geschrieben habe. Von Pontianus bis Lucius treten zu den Namen, Amtszeiten, Kaiser- und Consulgleichzeitigkeiten kurze historische und biographische Angaben hinzu, schon in der Weise, wie sie nachmals das felicianische Papstbuch überall, nur ausführlicher, bietet. Ausserdem werden meist auch die Todes- resp. Depositionstage, einmal (bei Anteros) auch der Ordinationstag hinzugefügt. Die Anordnung der Consulgleichzeitigkeiten ist hier theilweise noch dieselbe wie vorhin: wie der Antritt des Pontianus in das auf das Todesjahr Urbans (230) folgende Consuljahr (231) gesetzt wird, so ist auch für seinen Nachfolger Anteros das auf das Jahr 235, in welchem Pontianus verbannt wurde, folgende Jahr 236 angesetzt, obwohl er schon XI Kal. Dec. 235 Bischof wurde; ebenso beginnt Cornelius mit den Consuln des auf das Todesjahr seines Vorgängers folgenden Jahres, und wie die Rechnung bis zu den Consuln von 255 ergibt auch Lucius, bei welchem die Consulate des Antrittsjahres (Volusiano II et Maximo) ausgefallen sind. Dagegen wird Fabianus in dasselbe Jahr wie sein Vorgänger Anteros gesetzt, weil dieser nur wenig über einen Monat Bischof war und der Ansatz bei Cornelius, ein Jahr nach dem Todesjahr Fabians, ist durch die zwischen beiden Bischöfen liegende Sedisvacanz ungefähr von einem Jahre geschichtlich begründet. Von Stephanus an bis auf Julius, den nächsten Vorgänger des Liberius, enthält der Katalog keine historischen Notizen mehr, aber ausser den Namen, Amtszeiten, Kaiser- und Consulgleichzeitigkeiten häufig Ordinations- und Todes-

tage. Ueberall wo dieselben überliefert sind, ist auch die Berechnung der Consulate eine genauere: wo der Antritt eines Bischofs daher in dasselbe Kalenderjahr wie der Tod seines Vorgängers fällt, sind für beide dieselben Consulate verzeichnet (so bei Felix, Gajus, Marcellinus, Silvester), wo — namentlich in Folge längerer Sedisvacanz — der Nachfolger erst im folgenden Jahre oder noch später antritt, ist das aus der Berechnung sich ergebende Consulat angegeben (so bei Dionysius, Marcellus, Miltiades, Julius, wohl auch bei Eusebius und bei Marcus). Nur wo keine vollständigen Nachrichten über die Ordinations- und Todestage vorlagen, ist die frühere Rechnung auch in diesem Theile befolgt (so bei Xystus II und Eutychianus). Ich habe nun aus diesem Sachverhalte gefolgert, dass das älteste Stück des in der liberianischen Chronik bearbeiteten Papstverzeichnisses bis auf Urbanus († 230) ging darnach aber stückweise, zuerst nur bis Lucius, fortgesetzt wurde. Die zweite Fortsetzung reichte bis Marcus (336), mit welchem die Chronik ursprünglich zu Ende ging. Die Nachrichten über die beiden letzten Bischöfe Julius und Liberius sind von Philocalus aus eigener zeitgenössischer Kunde hinzugethan. Die Consulate, welche durchgängig dieselben sind wie in den Fasten der liberianischen Chronik, sind von dem Chronisten selbst auf Grund der überlieferten Amtszeiten berechnet (Chronologie S. 53 f.). Dabei hat er zunächst von Petrus bis Anicetus, darnach (unter Berichtigung eines untergelaufenen Rechnungsfehlers) von Pius bis Lucius vorwärts, dagegen von Marcus bis Stephanus rückwärts gerechnet. In Folge dieses Umstandes fängt er mit Stephanus zwei Jahre vor dem angeblichen Todesjahre des Lucius wieder an, und macht damit unwillkürlich einen Fehler seiner Quelle, die dem Lucius 3 Jahre 8 Monate 10 Tage gab, während er nur 8 Monate 10 Tage auf dem Stuhle St. Peters sass, wieder gut.

Der Abschluss des ersten Stückes mit dem Episkopat Urbans († 230) stimmt nun aber auffällig mit der That-
sache überein, dass der liberianische Chronist als eine seiner Hauptquellen die Chronik Hippolyts aus dem Jahre

234 (dem XIII. Jahre Alexanders), benutzt hat. Dieselbe lag ihm, wie Mommsen nachgewiesen hat, in einer lateinischen Uebersetzung vor, die von der noch jetzt erhaltenen, dem sogenannten *liber generationum*, noch verschieden war. Diese letztere, also wahrscheinlich auch die von unserem Chronisten benutzte, enthielt am Schlusse einen Abschnitt unter dem Titel *'nomina episcoporum Romae et quis quot annis praefuit.'* Der Text dieses Abschnittes ist leider verloren gegangen, scheint aber in bearbeiteter Gestalt in unsere liberianische Chronik übergegangen zu sein.¹⁾ Hort (a. a. O.) behauptet nun zwar, dass die von Philocalus benutzte griechische Chronik nicht die Chronik des Hippolyt selbst, sondern nur eine zeitgenössische Bearbeitung derselben gewesen sei, und bestreitet geradezu, dass jenes römische Bischofsverzeichnis, von welchem jetzt nur die Ueberschrift erhalten ist, mit der Chronik Hippolyts das Geringste zu thun habe. Wirklich habe ich selbst schon auf die Schwierigkeiten hingewiesen, in welche jenes Papstverzeichnis uns verwickeln würde, wenn es in der vorliegenden Gestalt von dem Verfasser der *Philosophumena*, dem Gegenbischofe des Callistus (und vielleicht auch seiner zwei nächsten Nachfolger), herrühren sollte. Indessen würde sich hieraus höchstens die Nothwendigkeit ergeben, das Papstverzeichnis in seiner vorliegenden Gestalt einem Bearbeiter oder Uebersetzer der Chronik Hippolyts zuzuschreiben, mit welcher Annahme sich immer noch die Abfassung wie der ursprünglichen Chronik so auch des ursprünglich in ihr enthaltenen Kataloges römischer Bischöfe durch Hippolyt verträgt. Aber selbst wenn letzterer von einem anderen hinzugefügt sein sollte, so könnte man mit der Abfassungszeit desselben doch unmöglich über die Abfassungszeit des *liber generationum* heruntergehen. Ist letzterer nun aber im 13. Jahre

1) Die Papstliste ist hier mit folgenden Worten eingeleitet: *'Imperante Tiberio Caesare passus est dominus noster Jesus Christus duobus Geminis cons. [p. Chr. 29] VIII kal. Apr. et post ascensum eius beatissimus Petrus episcopatum suscepit. Ex quo tempore per successionem dispositum quis episcopus quot annis praefuit vel quo imperante.'*

Alexanders, 234 u. Z., unter dem Episkopate des Pontianus abgeschlossen, so folgt, dass das darin enthaltene Papstverzeichnis nur bis auf Urban, den Vorgänger Pontians fortgeführt gewesen sein kann, also höchstens den Amtsantritt Pontians noch angemerkt hat. Mithin bezeichnet der Antritt Pontians nicht bloß wie Hort behauptet, den „terminus a quo“ für die Geschichte in den liberianischen Chronik, sondern allerdings auch der „terminus ad quem“ für das älteste darin aufgenommene Verzeichnis römischer Bischöfe, auch wenn dasselbe dem Philocalus bereits in einer Fortsetzung bis Lucius vorgelegen hat.

Muss ich in diesem Stücke meine frühere Ansicht gegen Hort aufrecht erhalten, so hat derselbe dafür an einem anderen Punkte die Kritik des liberianischen Papstverzeichnisses einen wesentlichen Schritt gefördert. Das in L aufgenommene Verzeichnis weicht in seinem ältesten Theile, wenn man die später hinzugefügten Kaiser- und Consulgleichzeitigkeiten und vorläufig auch die Ziffern für Monate und Tage bei Seite lässt, von den übrigen Katalogen durch folgende Eigenthümlichkeiten ab:

1) Während die einen Kataloge (Irenaeus, Eusebius in der Chronik und in der Kirchengeschichte, Augustinus, Optatus und die späteren griechischen Kataloge des Georgios Synkellos, des *Χρονογραφῆον σύντομον* und des Nikephoros) einen Anacletus (*Ἀνέγκλιτος*), die anderen (Hieronimus, die Kataloge aus der Zeit des Hormisdas, Epiphanius, Elias von Nisibis) einen Cletus aufführen, mit beiden Namen aber offenbar eine und dieselbe Person bezeichnen, hat L und seine Sippen (der *catalogus Felicianus* und die übrigen Recensionen des *liber Pontificalis*), sowie das pseudotertullianische *Carmen adversus Marcionem*¹⁾ die

1) Die Abfassungszeit des *Carmen adv. Marcionem* setzt Hückstädt (über das pseudotertullianische Gedicht *adv. Marcionem* Leipzig 1875 S. 39 ff.) ums Jahr 363, also etwa 27 Jahre nach der ursprünglichen Abfassung unserer Chronik. Für den Abschnitt III, 275 ff., welcher eine Reihenfolge und Charakteristik der römischen Bischöfe enthält, hat unzweifelhaft Irenäus als Hauptquelle gedient (vgl. Hückstädt a. a. O. S. 37). Daneben benutzte aber der Verfasser auch aller Wahrschein-

Person verdoppelt und führt zuerst den Cletus, darnach als Nachfolger desselben den Anacletus auf.

2) Abweichend von allen anderen Katalogen ausser denen des Augustinus und Optatus, macht L den Clemens zum zweiten Bischofe nach Petrus, also zum unmittelbaren Nachfolger des Linus und zum Vorgänger des Cletus.

3) Ebenfalls abweichend von allen anderen Katalogen ausser denen des Augustinus, Optatus und dem catal. Felicianus, stellt L den Anicetus vor Pius.

4) Die Ziffern für die Amtsjahre der Nachfolger Anaclet's weichen von den Angaben aller übrigen Kataloge in auffallender Weise ab, wie folgende Tafel veranschaulicht:

	cat. Liberian.	Eus. Chron.	Eus. K. E.	Hieron.
Evarestus	ann. XIII	VIII	VIII	VIII
Alexander	ann. VII (VIII)	X	X	X
Xystus	ann. X	XI	X	X
Telesphorus	ann. XI	XI	XI	XI
Hyginus	ann. XII	IV	IV	IV
[Anicetus	ann. IV] Pius	XV	XV	XV
Pius	ann. XX Anicetus	XI	XI	XI
Soter	ann. IX	VIII	VIII	VIII
[Eleutherus	ann. XV]	XV	XIII	XV

Hort hat nun richtig gesehen, dass die ganze Verwirrung bei L mit einer einfachen Verschiebung der Ziffern zusammenhängt. Evarestus (Aristus) erhielt ann. XIII, sei es durch Repetition von ann. XII, sei es durch Anticipation (und Verderbnis) von ann. VIII. Nun rücken alle Ziffern um eine Stelle herunter: Alexander erhält die Ziffer Evarest's, Xystus die Alexander's, Telesphorus die des Xystus, Hyginus die des Telesphorus. Lassen

lichkeit nach die Chronik des Philocalus, welcher ausser der Verdoppelung des Cletus auch die Worte bei Pius entlehnt sind:

post hunc deinde Pius, Hermas cui germine frater

Angelicus Pastor quia tradita verba locutus.

Vgl. dazu die Worte von L: 'sub huius episcopatu frater eius Hermes librum scripsit in quo mandatur continueturque quod ei praecepit angelus, cum venit ad illum in habitu pastoris.'

wir die Namen ausser Betracht und rücken die liberianischen Ziffern um je eine Stelle höher hinauf, so stimmen für 6 Episkopate die liberianischen Ziffern mit den eusebianischen überein; höchstens differiren sie um ein Jahr. Für Pius muss nach Hort ann. XVI (nach den Intervallen) oder ann. XV (nach Eus. und Hieron.) hergestellt werden. Er ist der letzte der sechs und steht am richtigen Platze. Dies kommt aber daher, dass sein Nachfolger Anicetus vor ihm eingeschoben ist. Dagegen ist die eigentliche Ziffer des Anicetus verschwunden, weil kein Name da war, dem man sie beilegen konnte. So wird der Fehler durch einen zweiten Fehler wieder gutgemacht; für die folgenden Bischöfe schwindet die Differenz. Die Verschiebung der Jahre erklärt Hort aus der Verdoppelung Anaclets. Mag es sich nun hiermit verhalten wie es will, so kann der Thatbestand selbst keinem Zweifel unterliegen. Er ist so evident, dass ich jetzt kaum begreife, wie er sich mir früher verbergen konnte. Stellen wir die ursprüngliche Ordnung her, so ergiebt sich folgendes Verzeichniss:

- Petrus ann. XXV
- Linus ann. XII
- Clemens ann. IX
- Cletus (Anacletus) ann. XII (VI?)
- Evarestus (Aristus) ann. VIII
- Alexander ann. X
- Sixtus ann. XI
- Telesphorus, ann. XII
- Hyginus [ann. IV
- Anicetus]
- Pius ann. XX (XVI? XV?)
- Soter ann. IX
- Eleutherus ann. XV

Es leuchtet ein, dass diese Liste im Wesentlichen mit der der Kirchengeschichte identisch ist. Wenn man absieht von der Umstellung des Clemens und des Anicetus, sowie von den um ein Jahr erhöhten Ziffern für Xystus (dem aber auch Eus. Chron. ann. XI giebt), Telesphorus und

Soter, so besteht die ganze Differenz in der Erhöhung der Ziffer des Pius auf ann. XX (= IV + XVI), welche, wenn sie kein blosser Schreibfehler ist, mit dem Fehler bei Anicetus zusammenhängt, und in der Unterdrückung der 11 Jahre, welche Eusebius für Anicetus verrechnet. Bei Evarestus habe ich unbedenklich ann. VIII hergestellt, wie für Alexander nicht bloss cod. Z, sondern auch die Intervallen ergeben. Die Unterdrückung der 11 Jahre Anicet's könnte, wie Erbes urtheilt, mit der Verdoppelung des Cletus zusammenhängen. Die hierdurch überflüssig gewordenen 12 Jahre wären durch Streichung der dem Anicet gehörigen 11 Jahre im Wesentlichen wieder eingebracht. Ehe wir jedoch unser Urtheil hierüber abschliessen, ist noch eine zweite Verschiebung in entgegengesetzter Richtung zu besprechen. Schon in meiner Chronologie habe ich (S. 63) darauf hingewiesen, dass die Ziffern für die Monate und Tage von Alexander bis Soter im felicianischen Kataloge dieselben sind, wie die entsprechenden Ziffern für den je vorhergehenden Bischof im liberianischen Verzeichnisse. Ich habe dort, und übereinstimmend mit mir auch Duchesne (*Etude sur le livre Pontificalis* S. 135 ff.) die Verschiebung auf Rechnung des jüngeren Kataloges gesetzt, der unsern Liberianus als Quelle benutzt hat. Dagegen zieht Hort die entgegengesetzte Annahme vor, nach welcher die Verschiebung auf Rechnung von L zu setzen ist, während der felicianische Text oder vielmehr dessen zweite Quelle, der *catalogus Leoninus*, die ursprüngliche Ueberlieferung noch treu bewahrt hat. Der Sachverhalt selbst ist sehr einleuchtend, wie die folgende Tafel zeigt:

Liberianus.

1. Petrus a. XXV m. I d. VIII
2. Linus a. XII m. III d. XII
3. Clemens a. VIII m. XI d. XII
4. Cletus a. VI m. II d. X
5. Anacletus a. XII m. X d. III
6. Aristus a. XIII m. VII d. II
7. Alexander a. VII (VIII) m. II d. I
8. Sixtus a. X m. III d. XXI
9. Telesphorus a. XI m. III d. III
10. Hyginus a. XII m. III d. VI
11. [Anicetus a. III m. III d. III]
12. Pius a. XX m. III d. XXI
13. Soter a. VIII m. III d. II
[*Mommsen* a. VIII m. VI d. XXI]
14. [Eleutherus a. XV m. VI d. V
Mommsen a. XV m. III d. II]
15. Victor a. VIII m. II d. X
16. [Zephyrinus a. XVIII m. VII d. X]
17. Calixtus a. V m. II d. X
18. Urbanus a. VIII m. XI d. XII¹⁾

Felicianus.

1. Petrus a. XXV m. II d. III
2. Linus a. XI m. III d. XII
3. Cletus a. XII m. I d. XI
4. Clemens a. VIII m. II d. X
5. Anacletus a. XII m. X d. III
(fehlt in Leon.)
6. Evarestus a. VIII m. X d. II
7. Alexander a. X m. VI (VII) d. II
8. Xistus a. X m. II d. I
9. Telesphorus a. XI m. III d. XXI
10. Hyginus a. III m. III d. III
11. Anicetus a. XI m. III d. III
12. Pius a. XVIII m. III d. III
[Leon. ordnet Pius, Anicetus]
13. Soter a. VIII m. VII (VI) d. XXI
14. Eleutherus a. XV m. III d. II
15. Victor a. X m. II d. X
16. Zephyrinus a. VIII m. VII d. X
17. Calixtus a. VI (V) m. II d. XI
18. Urbanus a. III m. X d. XII

Die Ziffern in F sind, geringe handschriftliche Abweichungen abgerechnet, dieselben wie in den Katalogen aus der Zeit Hormisdas und in den verschiedenen Texten des Liber Pontificalis. Aber auch von den entsprechenden Ziffern für die Monate und Tage in L weichen sie in dem Abschnitte von Evarestus bis Eleutherus, sobald man sämmtliche Ziffern um eine Stelle hinaufrückt, nur durch ganz untergeordnete Varianten ab, durch Ausfall oder Hinzufügung einer I, (drei- oder viermal) oder durch Vertauschung von II mit V (zweimal). Von Victor bis Urbanus enthält jeder Bischof wieder dieselben Ziffern für

1) Bei Anicetus, Eleutherus und Zephyrinus, wo L lückenhaft ist, sind die Ziffern aus den nach L durchgecorrigirten Handschriften des Liber Pontificalis, cod. Guelferbyt. 10. 11 Bern. 408 Vatic. 3764 ergänzt. Vgl. m. Chronologie S. 63.

Monate und Tage wie in L, wogegen von Pontianus an stärkere Differenzen beginnen. Dieser letzte Abschnitt, dessen Abweichungen Duchesne (a. a. O. S. 137) scharfsinnig zu erklären versucht hat, kann hier vorläufig auf sich beruhen.

Was die Ziffern für die ersten Bischöfe (Petrus bis Anacletus) betrifft, so mag die Differenz bei Petrus auf verschiedener Berechnung beruhen. Nach Duchesne (S. 135) würde die Rechnung von Christi Passion am 25. März bis zum Todestage des Petrus am 29. Juni an über die vollen Jahre überschüssenden Monaten und Tagen m. III d. III, die Rechnung von Pfingsten (15. Mai) bis zum 29. Juni m. I d. XIII ergeben; die gegenwärtigen Ziffern m. II d. III (F) und m. I d. VIII (L) wären hieraus verderbt. Bei Linus gehen L und F auf dieselbe Ueberlieferung zurück: dass F m. III statt m. IIII giebt, beruht nur auf handschriftlicher Verderbnis auf der einen oder anderen Seite. Clemens hat in F m. II d. X, dieselben Ziffern für Monate und Tage als Cletus in L. Umgekehrt scheint Cletus in F (m. I d. XI) ursprünglich dieselben Ziffern für Monate und Tage gehabt zu haben wie Clemens in L (m. XI d. XII), sodass m. I aus m. XI, d. XI aus d. XII verderbt wäre. Die Vertauschung der Ziffern erklärt sich einfach daraus, dass nach dem einen Verzeichnisse Clemens als dritter, Cletus als vierter Bischof gezählt wird, nach dem anderen umgekehrt Cletus als dritter und Clemens als vierter. Anacletus fehlt in den Katalogen aus der Zeit des Hormisda; in F und der einen durch cod. Lucc. vertretenen Handschriften-Classe des Liber Pontificalis erhält er dieselben Ziffern wie in L, in der anderen Handschriften-Classe sind einfach die Ziffern des Clemens wiederholt. Wenn nun aber Evarestus in F dieselben Ziffern wie Anacletus in L erhält und so fort bis Eleutherus jeder Bischof die liberianischen Ziffern seines Vorgängers, so scheint sich diese Verschiebung am Einfachsten dadurch zu erklären, dass Anacletus in der zweiten von F benutzten Quelle noch fehlt, Evarestus also dort als fünfter, nicht wie in L und unserem jetzigen Texte

von F und P als sechster Bischof gezählt war. Sieht man von den Namen ab, so würden dann die Ziffern für Monate und Tage vom fünften bis zum dreizehnten Bischofe in beiden Verzeichnissen übereinstimmen. Bei der nachträglichen Einschlebung des Anacletus in F wäre einfach die Ziffer von L hinübergenommen worden, ohne dass der Redactor merkte, dass er eben jene Ziffer ja schon für den fünften Bischof seiner zweiten Quelle, Evarestus, verwendet hatte. So einfach diese Erklärung aber auch scheint, so reicht sie dennoch nicht aus. Der Ursprung der Verschiebung wäre hiernach darin zu suchen, dass die eine Quelle (L) den Anacletus noch neben oder nach Cletus auführte, die zweite Quelle (der leoninische Katalog) nur einen Cletus kannte. Aber welche von beiden Quellen hat nun die ursprüngliche Ordnung bewahrt? Gehörte die Ziffer ursprünglich dem Anacletus, so ist derselbe im Leoninus nachträglich ausgemerzt und seine Ziffer auf Evarestus, der damit von der sechsten an die fünfte Stelle rückte, übertragen. Der Felicianus hätte dann den Anacletus wieder hergestellt, aber ohne im Uebrigen an den leoninischen Ziffern zu ändern. Gehörte die fragliche Ziffer umgekehrt ursprünglich dem Evarestus, so hat L die Verwirrung durch Einfügung seines Anacletus verschuldet und nun die Daten für sämtliche Bischöfe bis auf Soter um eine Stelle heraufgerückt.¹⁾ In

1) Bei Eleutherus ist in unseren jetzigen Handschriften von L eine Lücke. Wie die beigelegten Consulgleichzeitigkeiten beweisen, hat er aber auch in L ursprünglich gestanden. Ergänzt man die Ziffern aus den nach L durchcorrigirten Handschriften von P auf ann. XV m. VI d. V, so würden, da beide Verzeichnisse bei Victor wieder zusammentreffen, die für Eleutherus verrechneten Monate und Tage entweder in L zu dem ursprünglichen Verzeichnisse hinzugethan, oder in FP als überschüssig gestrichen worden sein. In keinem von beiden Fällen sieht man einen Grund ab, warum der durch die frühere Verschiebung entstandene Fehler gerade hier, sei es nun durch Ausfüllung, sei es durch Weglassung, wieder ausgeglichen worden sei. Es bleibt aber möglich, dass Eleutherus in dem ursprünglichen Texte von L überhaupt keine Ziffern für Monate und Tage besessen hat, sei es nun dass die Urliste überhaupt keine bot, sei es dass sie erst in L ausgefallen sind. Eine Entscheidung ist mit unseren Mitteln nicht möglich.

dem ersteren Falle würde derselbe Bearbeiter der liberianischen Chronik, welcher den Anaclet ausgemerzt hat, auch den Cletus dem Clemens vorangestellt haben, eine Ordnung, bei welcher es auch in F nach Wiedereinfügung des Anacletus verblieben wäre, nur dass letzterer nun nicht mehr wie in L hinter Cletus, sondern hinter Clemens seine Stelle erhalten hätte. Im entgegengesetzten Falle wäre es vielmehr L, welcher dem Clemens auf Grund anderweiter Ueberlieferung seine Stelle vor Cletus angewiesen hätte.

An sich ist die eine Erklärung so gut möglich wie die andere. Dass F zwei Quellen combinirt hat, von denen die eine sicher unser Liberianus, die andere sehr wahrscheinlich der leoninische Katalog vom Jahre 440 war, steht ausser Frage. Aber auch Leoninus muss, wenn die erste Erklärung gelten soll, schon die liberianische Chronik benutzt und mit einer anderweiten Quelle combinirt haben, welche wesentlich die Reihenfolge des Hieronymus sammt den Ziffern desselben für die Amtsjahre bot: denn überall wo Leon. von L abweicht, stimmt er mit Hieronymus überein. Umgekehrt, wenn man die zweite Erklärung vorzieht, hat L zwei verschiedene Quellen combinirt: eine Liste, welche die Reihenfolge Clemens, Anacletus, und eine Liste, welche die Reihenfolge Cletus. Clemens bot. Die letztere würde dann übereinstimmend mit Leon. Jahre, Monate und Tage geboten haben.

Die Entscheidung muss vorläufig offenbleiben. Genug, dass die Ueberlieferung der Monate und Tage für Petrus bis Urban jedenfalls auf ein und dieselbe Quelle zurückgeht, welche entweder schon in L oder erst in Leon. mit einer anderen, nur Jahre enthaltenden Liste combinirt wurde. Irgend welcher Verlass ist auf die Ansätze für Monate und Tage in dem betreffenden Abschnitte nirgends, höchstens für Petrus könnten die gegebenen Ziffern wie Duchesne annimmt, durch Rechnung gefunden sein.

Dagegen sind wir für den zweiten Theil der Liste im Stande, die überlieferten Ziffern, wenn auch nicht durchgängig, doch zum grossen Theile zu controliren. Von

zwölf unter achtzehn Bischöfen sind die Depositionstage, von neun unter diesen zwölf (Anteros, Dionysius, Felix, Gajus, Eusebius, Miltiades, Silvester, Marcus, Julius) zugleich die Ordinationstage überliefert. In vier Fällen (bei Felix, Miltiades, Silvester, Marcus) stimmen die von L gegebenen Ziffern für Monate und Tage mit dem durch Ordinations- und Depositionstag eingegrenzten Zeitraum überein. In anderen fünf Fällen (bei Anteros, Dionysius, Gajus, Eusebius, Julius) sind ursprünglich ebenfalls die richtigen Ziffern überliefert gewesen und in L nur handschriftlich verderbt. So ist bei Anteros st. m. I d. X vielmehr m. I d. XII, bei Dionysius st. m. II d. IIII vielmehr m. V d. IIII, bei Gajus st. m. IIII d. VII vielmehr m. IIII d. IIII, bei Eusebius st. m. IIII d. XVI vielmehr m. IIII zu lesen, die Ziffer für die Tage ist aus den unmittelbar folgenden Worten 'a XIII Kal. Mai' verderbt; endlich bei Julius lies m. II d. VI st. m. I d. XI. In den jüngeren Katalogen aus der Zeit des Hormisda und den verschiedenen Recensionen des Liber Pontificalis gehen die Ziffern oft weit auseinander. Die richtigen Ziffern sind aber überliefert bei Anteros (m. I d. XII), Marcus (m. VIII d. XX) und Julius (m. II d. VI); bei Marcus übereinstimmend mit L (nur dass FP auch eine Ziffer für Jahre hinzufügen); bei Anteros ist die richtige Ziffer nur noch bei FP, bei Julius nur noch bei P erhalten. Ebenso hat ein Katalog aus der Zeit Hormisda's bei Dionysius die richtige Ziffer für die Monate (m. V d. III) noch bewahrt, während FP hier den Fehler von L (m. II d. IIII) theilen. Bei Gajus ist die in L verderbte Ziffer für die Tage (d. VII st. d. IIII) in FP nur in anderer Weise (d. XII oder VIIII) verderbt, während die Ziffer für die Monate übereinstimmt. Bei Eusebius ist die jetzige Lesart in FP ann. VI [VII] m. I d. III aus m. VI d. III, wie noch der Katalog aus der Zeit Hormisda's bietet, und dieses wieder aus m. V d. III verderbt. Letztere Ziffer aber ist nicht etwa aus der liberianischen m. IIII entstanden, sondern beruht auf anderer Berechnung, indem vom 23. April nicht wie in L bis zum 17. August, dem Tage

der Verbannung des Eusebius, sondern bis zum 26. September, dem Depositionstage gerechnet ist. Bei Miltiades hat F dieselben Ziffern wie L, dagegen die Kataloge aus der Zeit Hormisda's und die jüngeren Texte von P die auch bei Hieronymus erhaltene (falsche) Ziffer ann. IIII ohne Monate und Tage. Endlich bei Silvester, wo die jüngeren Kataloge ebenfalls die falsche Ziffer des Hieronymus für die Jahre enthalten, ist der Ansatz m. X d. XI einfach aus m. XI d. — verderbt (eine Handschrift des catal. Hormisd. hat noch m. X d. —). Das Resultat ist hier dieses, dass L die relativ bessere Ueberlieferung hat, dass aber in mehreren Fällen die richtigen Ziffern gegen L noch in den jüngeren Katalogen oder doch in einem Theile desselben bewahrt sind, und dass wenigstens in einem Falle (bei Eusebius) eine anderweite, von L unabhängige Berechnung vorliegt.¹⁾ Die Möglichkeit, dass die jetzt nur von den jüngeren Texten erhaltenen richti-

1) Was die Ziffern für die übrigen Bischöfe anlangt, so hat L bei Fabianus irrig m. I d. X, obwohl Fabianus keinen vollen Monat über 14 Jahre Bischof gewesen sein kann. Derselbe Fehler begegnet uns bei F und in einem Theile der Handschriften von P, während andere die noch weiter verderbten Ziffern m. XI d. XI bieten. Die ursprüngliche Lesart war m. — d. X oder XI. Bei Lucius ist die Angabe von L m. VIII d. X auch in einigen jüngeren Texten (cat. Hormisd., cod. Veron.) enthalten, FP lesen irrthümlich m. III d. III. Bei Marcellus, wo L m. VII d. XX liest, hat auch P m. VII d. XXI (dagegen F mit Hieron. ann. IIII ohne M. u. T.). Bei Eutychianus scheint die Ueberlieferung in FP, wie Duchesne wohl richtig vermuthet, auf einer ursprünglichen Lücke zu beruhen (ann. — m. — d. —). Grössere Abweichungen finden sich bei Pontianus, Cornelius, Stephan. Xystus II, Marcellinus. Bei Pontianus m. V d. II und Cornelius m. II d. III scheinen die Ziffern für Monate und Tage in FP aus den in L erhaltenen Ziffern für Jahre und Monate (Pontianus ann. V m. II d. VII, Cornelius ann. II m. III d. X) entstanden zu sein; bei Pontianus hat noch c. Veron. ann. V. m. II (aber d. XXI), bei Cornelius hat noch der cat. Hormisd. dieselbe Ueberlieferung wie L bewahrt. Bei Stephanus hat L m. II d. XXI, FP m. V d. II (cat. Hormisd. m. V d. V, cat. Veron. m. II d. V), bei Xystus L m. XI d. VI, FP m. X d. XXIII (XXIII, XXVI etc.); bei Marcellinus L m. III d. XXV, FP m. III (II) d. XV (XVI). — Für die Bischöfe seit Liberius sind in FP bis auf Symmachus keine Ordinationstage überliefert.

gen Ziffern auch in L ursprünglich erhalten waren, ist in allen den Fällen, wo man mit der Annahme einer blossen Textverderbnis in unseren Handschriften von L auskommen kann, nicht zu bestreiten. Dagegen erklärt sich wenigstens die verschiedene Berechnung der Monate und Tage des Papstes Eusebius (und wenn die von Duchesne gegebene Erklärung der Differenz bei Petrus richtig ist, auch die verschiedene Berechnung der Monate und Tage bei Petrus) nicht auf diesem Wege. Erwägt man nun weiter, dass auch in der Chronik und in der Kirchengeschichte des Eusebius von Cäsarea, sowie bei Hieronymus Spuren eines alten Kataloges vorliegen, der wenigstens von Pontianus an nicht bloß Ziffern für die Jahre, sondern auch Ziffern für die Monate und Tage enthielt (Chronologie S. 16. 23), so wird die, obiger Möglichkeit entgegengesetzte anderweite Annahme, dass die hier und da in den jüngeren Katalogen erhaltene richtige Ueberlieferung sich nicht aus Benutzung besserer Handschriften unseres Liberianus, sondern aus Benutzung einer gemeinsamen Quelle in L und im cat. Leoninus erklärt, wenn nicht zur Gewissheit, so doch zur überwiegenden Wahrscheinlichkeit erhoben. Hiermit stimmt die bereits in dem Artikel über das felicianische Papstbuch (Jahrg. 1879 S. 454) gemachte Beobachtung überein, dass gerade die Ziffern der liberianischen Chronik, wie die nach L durchcorrigirten Handschriften von P beweisen, sehr treu überliefert sind, eine directe Ableitung der in den jüngeren Katalogen enthaltenen Ziffern für Monate und Tage aus L aber eine weit grössere Verderbnis in der Ueberlieferung jener Ziffern voraussetzen würde, als nach jenen Zeugnissen gestattet ist. Für dieselbe Annahme lässt sich endlich noch ein drittes Argument anführen. Wie nämlich schon Mommsen gesehen hat, erklärt sich das eigenthümliche Arrangement der Consulgleichzeitigkeiten in L nur daraus, dass der Bearbeiter der Liste (wenigstens durchweg in dem Abschnitte von Petrus bis Urban) nur nach vollen Jahren zählte (Chronologie S. 53.). Aus dem Umstande, dass der Amtsantritt jedes Bischofs in das dem Todesjahre

seines Nachfolgers folgende Consulatsjahr gesetzt wird, ergibt sich, dass L die von ihm selbst überlieferten Monate und Tage nicht in Anschlag brachte. Dies erklärt sich aber am Einfachsten durch die Annahme, dass L eine Liste zu Grunde legte, welche nur die Jahre, nicht aber die Monate und Tage überliefert. Ob er die letzteren wie ich selbst früher urtheilte (Chronologie S. 58 ff.) und jetzt auch Erbes wenn auch auf anderem Wege wahrscheinlich zu machen sucht, dennoch nicht wieder nachträglich irgendwie mit veranschlagt hat, kann vorläufig dahin gestellt bleiben. Genug, dass die genaue Berechnung der Consulate erst von da ab beginnt, wo dem Chronisten Ordinations- und Todestage überliefert waren, und auch hier nur soweit, als er an eine solche Ueberlieferung sich halten konnte. Wo diese fehlte, hat er auch bei den folgenden Bischöfen die ursprüngliche Rechnung nach vollen Jahren befolgt, also (wenigstens bei den einzelnen Ansätzen) die Monate und Tage nicht mit veranschlagt. Entweder hat also Philocalus die Monate und Tage aus eigener Erfindung hinzugethan, oder er hat zwei Listen benutzt, eine nach vollen Jahren, eine andere nach Jahren, Monaten und Tagen. Die erstere Annahme ist unwahrscheinlich, da schon Eusebius wenigstens von Pontianus an eine Liste mit Jahren, Monaten und Tagen vorgefunden haben muss; folglich scheint nur die letztere übrig zu bleiben. Ist dies aber der Fall, so findet hiermit die oben als Möglichkeit hingestellte Annahme Bestätigung, dass unser jetziger liberianischer Text aus der Combination zweier Listen hervorgegangen sei, von denen die eine die Reihenfolge Clemens Anacletus, die andere die Reihenfolge Cletus Clemens bot. Wenn nun die erstere volle Jahre, dagegen die letztere übereinstimmend mit dem cat. Leon. Jahre, Monate und Tage enthielt, so würde sich die Verschiebung der Monate und Tage von Anacletus bis Soter einfach durch nachträgliche Einfügung des Anacletus erklären, und FP hätten dann (aus dem Kataloge vom Jahre 440) noch die ursprüngliche Ordnung der Ziffern bewahrt.

Auch Hort nimmt an, dass die Einfügung der Monate und Tage aus einer zweiten annähernd leoninischen Liste „in blinder numerischer Reihenfolge“ erfolgt sei. Die Zeit dieser zweiten Operation ist nach ihm vielleicht nicht früher als 336.¹⁾ Dagegen setzt er voraus, dass die Einschlebung des Anacletus bereits früher und zwar gleichzeitig mit der Verschiebung der Jahre stattgefunden hat.

Richtig ist, dass die doppelte Verschiebung in umgekehrter Richtung, auch wenn die Verschiebung der Monate und Tage ebenfalls auf Rechnung des liberianischen Textes kommt, doch gewiss nicht gleichzeitig stattgefunden hat. Hat aber die Einschlebung des Anacletus Anlass zum Heraufrücken der Ziffern für die Monate und Tage gegeben, so lässt sich doch nicht annehmen, dass dieselbe Einschlebung umgekehrt auch Anlass für das Herabrücken der Ziffern für die Jahre gegeben hat. Es ist auch gar nicht abzusehen, warum die Verschiebung der Jahre notwendig mit der Einfügung Anaclets zusammenhängen soll. Derselbe erhielt ebensoviel Jahre als für den leoninischen Cletus und den Anacletus der Kirchengeschichte überliefert waren, ann. XII. Dagegen lag gar kein Anlass vor, um dieser Einschlebung willen die Ziffer Arist's aus VIII in XIII, die Alexanders aus X in VII (VIII) u. s. w. zu ändern. Diese Erklärung wäre am Platze, wenn Anacletus die Ziffer Evarests, Evarest die Ziffer Alexanders u. s. w. erhalten hätten, wie dies bei den Monaten

1) Nach Hort hat sich die Verschiebung der Monate und Tage vom fünften bis zum neunten Bischofe erstreckt; die zehnte liberianische Zahl scheine aus der neunten (m. III d. VI aus m. III d. III) repetirt zu sein. Andererseits will er wieder die Möglichkeit offen lassen, dass sämtliche Episkopate bis Lucius von dieser Verschiebung ergriffen worden seien. Beides erledigt sich durch obige Nachweise. Die Verschiebung hat sich vom fünften bis zum dreizehnten leoninischen Bischofe, aber nicht weiter erstreckt. Die Ziffer für den 10. liberianischen Bischof ist nicht aus der des 9. Bischofs repetirt, sondern entspricht der des 10. leoninischen Bischofs. Die Ziffern des 9., 10. und 11. Bischofs kommen in beiden Verzeichnissen sehr nahe überein; wahrscheinlich ist aber für den 10. Bischof die liberianische Ziffer m. III d. VI die ursprüngliche, während der 10. leoninische Bischof dieselbe Ziffer erhält wie der 11., m. III d. III.

und Tagen geschehen ist, so dass die Ziffern des 6.—11. liberianischen Bischofs den Ziffern des 6.—11. eusebianischen Bischofs entsprächen. Man würde dann für Anaclet ann. VIII wie in der Chronik des Eusebius, für Evarest ann. X u. s. w. erwarten. Da nun aber die Verschiebung der Jahre in umgekehrter Richtung stattgefunden hat, so bleibt nur übrig, auf jene Erklärung zu verzichten. Hier waltet schwerlich Absicht, sondern lediglich ein alter Schreibfehler ob. Die ann. XIII für Evarest sind einfach aus ann. VIII verschrieben, und dieser eine Fehler hat die übrigen nach sich gezogen, indem der Abschreiber nun bei der Fortsetzung seiner Arbeit die richtige Ziffer Evarest's bei seinem Nachfolger Alexander aus Nachlässigkeit repetirt, darnach die Ziffer Alexanders dem Xystus, die des Xystus dem Telesphorus, die des Telesphorus dem Hyginus, die des Hyginus dem Anicetus beilegte.

Die Vermuthung liegt nahe, dass der zweite Fehler bei Anicetus mit dieser Verschiebung zusammenhängt. In diesem Falle könnte man annehmen, dass Anicetus anfangs übersprungen und an falscher Stelle wiedereingefügt worden wäre. Die 4 Jahre des Hyginus wären dann dem Pius zugeschlagen, der mithin $IV + XVI = XX$ Jahre erhielt, wogegen für den nachträglich wieder eingefügten Anicetus keine Ziffer mehr übrig war. Möglich bliebe aber auch eine einfache Nachlässigkeit, sei es eines früheren, sei es desselben Schreibers von dem die Verschiebung herrührt. Anicetus wäre aus blosser Versehen vor Pius gestellt worden. In diesem Falle sind die ihm in den Intervallen verrechneten ann. IIII, die ursprünglich dem Hyginus gehörten, auch in der Ziffer herzustellen, wogegen die Ziffer bei Pius ann. XX einfach Schreibfehler für ann. XV oder XVI wäre. Auch so würde sich das Verschwinden der dem Anicetus ursprünglich gehörigen Ziffer erklären.

Eine wesentlich abweichende Erklärung hat Erbes (Jahrbücher 1878 S. 740 ff.) zu geben versucht. Nach ihm hängt die Unterdrückung des Anicetus ebenso wie nach Hort mit der Einschwärzung des Anacletus zusammen.

Die Streichung sei erfolgt wegen der Zahl der Bischöfe, die nicht vermehrt werden durfte, wegen der Identität der Ziffer bei Anaclet und Anicet und wegen der Verwandtschaft der Namen. Die vacant gewordenen 12 Jahre des Anicet seien dem Hyginus übertragen, und dessen vacante 4 Jahre dem Pius zugelegt worden. Ein Späterer habe den Anicet und zugleich eine Amtsdauer von 4 Jahren vor Pius vermisst: daher habe er den Anicetus vor Pius mit 4 Jahren substituiert, den Pius, dessen 20 Jahre aus $4+16$ entstanden waren, wieder auf 16 Jahre reducirt. Darnach seien im Felicianus die Ziffern des Hyginus und Anicet wieder umgestellt worden (Hyginus ann. IIII Anicetus ann. XI), obwohl die beiden beigesetzten Consulatsintervallen an ihrer Stelle blieben. Endlich habe man, wie die Kataloge des Augustin und des Optatus zeigen, die Verdoppelung des Cletus wieder beseitigt, den Anicetus jedoch (ebenso wie im Felicianus) an der falschen Stelle belassen. Diese letztere Textgestalt sei nicht wie ich annehme eine relativ ältere, sondern „eine absolut jüngere“, „eine naheliegende Correctur der im Liberianus bewahrten alten Textgestalt.“

Bei aller Anerkennung für den Scharfsinn, den Erbes hier wie anderwärts an den Tag legt, kann ich die von ihm gegebene Erklärung nur auf's Entschiedenste bestreiten. Vor allem ab ist sie schwerlich einfacher, als die von mir in der Chronologie S. 63 f. gegebene, die Erbes nicht ganz ohne Grund um ihrer Künstlichkeit willen unwahrscheinlich findet. Sodann, die supponirten 12 Jahre für Anicetus sind nirgends (ausser in dem Intervall der eusebianischen Chronik) bezeugt; alle anderen Zeugen geben ihm 11 Jahre. Ferner die Namen *Ἀνέγκλητος* und *Ἀνίκητος* konnte doch Niemand für identisch halten, am allerwenigsten wenn die Verdoppelung des Cletus und die Streichung Anicets gar schon der Chronik vom Jahre 234 auf Rechnung gesetzt wird; denn damals war das Griechische noch die officielle Sprache der römischen Kirche. Weiter der angeblich „absolut jüngere“ Ursprung der afrikanischen Kataloge ist trotz der Zuversichtlichkeit,

mit welcher Erbes ihn behauptet, keineswegs evident und hängt bei Erbes selbst lediglich an der Voraussetzung, dass die Verdoppelung Anaclets und die Streichung Anicets mit einander stehen und fallen. Die Schriften des Augustinus und Optatus, in welchen jene Kataloge enthalten sind (Augustin. ep. 55; Opt. de schism. Donat. II, 3), gehören, wie ich schon in der Chronologie (S. 60) erinnert habe, beide dem Ende des 4. Jahrhunderts an; die gemeinsame Quelle muss also noch älter sein, doch mindestens etwa gleichzeitig mit der liberianischen Chronik, in welcher uns zuerst die Verdoppelung des Anacletus begegnet. Dass der letztere Fehler gar schon auf Rechnung Hippolyts oder wer sonst der Verfasser der Chronik von 234 ist, gesetzt werden könne, muss ich aus Gründen, die noch weiter zur Sprache kommen werden, durchaus bestreiten (vgl. auch Chronologie S. 61). Aber was die Hauptsache bleibt: Erbes hat den Grund, warum Hyginus ann. XII statt ann. IIII erhält, noch ebensowenig durchschaut, als ich selbst ihn in meiner Chronologie durchschaut habe. Hängt aber der Ansatz: 'Hyginus ann. XII' mit der nachgewiesenen Verschiebung zusammen, so wird die ganze Beweisführung von Erbes mit einem Schlage hinfällig.

Im Gegentheil beweisen die afrikanischen Kataloge, dass die Umstellung des Anicetus und Pius älter ist als die Verdoppelung Anaclets. Letztere ist eingetreten, nachdem bereits die Verschiebung der Ziffern und in ihrem Gefolge die Umstellung Anicets stattgefunden hatte. Die Chronik des Philocalus, auf deren Rechnung die Verdoppelung Anaclets zu setzen ist, fand die übrigen Fehler bereits vor.

Bevor wir weiter gehen, ist zunächst der von Philocalus überlieferte Text sicher zu stellen. Die Mittel hierzu bieten uns die erst von ihm selbst hinzugefügten Consulgleichzeitigkeiten. Der eigenthümliche Umstand, dass er die Consuljahre zunächst ohne Unterbrechung von Petrus bis Anicetus berechnet hat, darnach aber bei Pius mit Unterdrückung von 8 (nicht 7, wie es in meiner Chronologie heisst) Consuljahren von Neuem zu rechnen beginnt,

nöthigt uns, bei der Prüfung seiner Ziffern den ersten Einschnitt bei Pius zu machen. Den zweiten Theil seiner Liste müssen wir bis zum Antritte des Pontianus erstrecken, mit welchem die genaueren Ueberlieferungen über die Depositions- resp. Ordinationstage der römischen Bischöfe beginnen. Von Pontianus bis Lucius, in dem dritten Theile seiner Liste, ist der Ansatz der Consulgleichzeitigkeiten bereits durch die überlieferten festen Daten bedingt. So erklären sich die auf 15 Jahre (236—250) erstreckten Intervallen für Fabian statt der in der Ziffer veranschlagten 14 Jahre einfach durch die ungefähr ein Jahr dauernde Sedisvacanz nach Fabians Tode. Für die früheren Bischöfe vor Pontian, wo noch keine näheren Angaben über Ordinations- und Todestage überliefert waren, müssen die beigesetzten Consulgleichzeitigkeiten unmittelbar zur Controle der Ziffern dienen.

Von Petrus bis Anicetus (inclusive) geben die überlieferten Ziffern die Gesamtzahl von 122 Jahren. Die Intervallen von 30—153 n. Chr. geben, wenn das Antrittsjahr des Petrus ausser Berechnung gelassen wird, 123 Jahre. Die Intervallen stimmen hier überall mit den Ziffern überein. Dass für Petrus 25 Jahre angesetzt, aber ein Intervall von 26 Jahren verrechnet (30—55 n. Chr.) ist, ist nur eine scheinbare Differenz. Wird nämlich bei Petrus das Antrittsjahr ausser Anschlag gelassen, so kommt auch der Intervall nur auf 25 Jahre zu stehen. Bei Alexander setzt der Intervall 8 Jahre (109—116) an; die Ziffer ist im cod. Vienn. ann. VII, aber im cod. Bruxell. ann. VIII, was wie bereits bemerkt, die richtige von L überlieferte Ziffer sein muss. Der von Mommsen und mir edirte Text ist hiernach zu berichtigen. Bleibt lediglich die Differenz bei Cletus, bei welchem in beiden Handschriften 'ann. VI' überliefert ist, während der Intervall sieben Jahre beträgt. Die Gesamtsumme der verrechneten Consulate zeigt, dass 'ann. VI' einfacher Schreibfehler für 'ann. VII' ist. In dem Abschnitte von Pius bis Urban (inclusive) beträgt, wenn Zephyrinus auf ann. XIX veranschlagt wird (Chronologie S. 63. 266), die Summe der Ziffern 85 Jahre — soviel

beträgt die Summe der Intervallen von 146—230, Anfangs- und Endjahr (wie bei allen einzelnen Ansätzen seit Ilinus) mit eingerechnet. Die Ziffer ann. XIX für Zephyrin wird hierdurch sicher gestellt. Dagegen weicht hier die Verrechnung der Intervallen von den überlieferten Ziffern mehrfach in bemerkenswerther Weise ab. Pius erhält ann. XX, der Intervall beträgt aber (146—161) nur ann. XVI, also vier Jahre weniger. Umgekehrt beträgt die Ziffer bei Victor ann. VIII, der Intervall ann. XII (186—197), bei Zephyrin beträgt die (zu ergänzende) Ziffer ann. XIX, der Intervall ann. XX (198—217). Der Ueberschuss in den Intervallen von Victor und Zephyrin ($3 + 1 = 4$) gleicht sich also mit dem Deficit bei Pius wieder aus. Der Grund dieser Differenz ist sicher nicht in ungenauer Eintragung, sondern in äusseren Einflüssen zu suchen. Der Ansatz Pius ann. XVI ergab sich uns schon oben als der möglicherweise ursprüngliche in der von L benutzten Liste. Jedenfalls steht er der anderweiten Ueberlieferung (ann. XV bei Eus. Chron., H. E., Hieron. etc.) näher. Wenn aber der Ansatz Pius ann. XX auch ursprünglich nur auf einem Schreibfehler beruhen sollte, so zeigt doch die Gesamtsumme der Ziffern, dass diese Zahl wirklich von Philocalus überliefert war. Das Intervall von 16 Jahren enthält demgemäss eine Reminiscenz an eine zweite, dem Chronisten vom Jahre 354 zugängliche Ueberlieferung. Ganz ebenso wird über die Differenzen bei Victor und Zephyrinus zu urtheilen sein. Die Ziffer Victor ann. VIII, Zephyrinus ann. XVIII sind unantastbar. Aber daneben kannte Philocalus eine anderweite Ueberlieferung, Victor ann. XII, Zephyrinus ann. XX. Die Ziffer XII für Victor findet sich auch in der Chronik des Eusebius, und ebensoviel verrechnet dieselbe Eusebius in der Kirchengeschichte (Severi VIII — Elagabali I, 188—200) obwohl er dort dem Victor nur 10 Amtsjahre beilegt. Die Ziffer ann. XX für Zephyrinus ist wenigstens noch in dem cod. Petav. des Hieronymus enthalten, während die übrigen codd. die Ziffer ganz auslassen (Chronologie S. 20).

Lassen wir nun die aufgegrabenen Spuren einer anderweiten Ueberlieferung vorläufig auf sich beruhen, so können wir die ursprünglich von Philocalus gebotene Liste der Namen und Amtsjahre (Monate und Tage bleiben hier ausser Betracht) von Petrus bis Urban mit völliger Sicherheit folgendermassen herstellen:

Petrus	ann. XXV
Linus	ann. XII
Clemens	ann. VIIII
Cletus	ann. VII
Anacletus	ann. XII
Evarestus	ann. XIII
Alexander	ann. VIII
Xistus	ann. X
Telesphorus	ann. XI
Hyginus	ann. XII
Anicetus	ann. IIII
Zusammen:	ann. CXXIII

Pius	ann. XX
Soter	ann. VIIII
Eleutherus	ann. XV
Victor	ann. VIIII
Zephyrinus	ann. XVIII
Calixtus	ann. V
Urbanus	ann. VIII
Zusammen:	ann. LXXXV

Gesamtsumme von Petrus bis Urban $123 + 85 = 208$ Jahre.

Statt 208 Jahre standen unserem Chronisten aber von 30—230 n. Chr. nur 200 Jahre, oder wenn das Antrittsjahr des Petrus mitgerechnet wird, 201 Jahre zu Gebote. Die gewaltsame Ausmerzung von 8 Consulatsjahren (146—153) bei der Datirung des Amtsantrittes von Pius beweist, dass er sich genöthigt sah, seine eigene Rechnung, die 8 Jahre zuviel ergab, mit einer überlieferten Rechnung von 200 Jahren von Petrus bis Urban in Einklang zu setzen. Die acht überschüssigen Jahre werden grade ausgefüllt durch die sieben Jahre des Cletus und durch

die Einrechnung des Antrittsjahres des Petrus. Die Quelle kannte also nur einen der beiden Doppelgänger. Ihre Rechnung von 200 Jahren von Petrus bis Urban führt auf das Jahr 31 (inclusive) als Anfangsjahr zurück. Ihre Ziffern sind einfach die der vorstehenden Tabelle, nur mit Streichung des Cletus ann. VII.

Es ergibt sich hieraus, dass Philocalus das Verzeichnis bereits in sehr fehlerhafter Gestalt vorgefunden hat. Obwohl dasselbe die Verdoppelung Anaclets noch nicht kannte, bot es doch schon den Fehler bei Evarest, ann. XIII statt ann. VIII, die Verschiebung der Jahre von Evarest bis Pius, die Voranstellung von Anicetus mit der Ziffer ann. IIII und die Ziffer ann. XX für Pius, welche also ursprünglich nicht, wie ich früher unter Zustimmung von Erbes annahm, aus IIII + XVI entstanden ist. Dagegen waren für Victor ann. VIIII, für Zephyrinus ann. XVIII verrechnet.

Hiernach ist zunächst die Urliste, aus der jenes verderbte Verzeichnis hervorgegangen ist, mit völliger Sicherheit herzustellen:

Petrus	ann. XXV	Pius	ann. XV od. XVI
Linus	ann. XII	Anicetus	ann.
Clemens	ann. VIIII	Soter	ann. VIIII
Anacletus	ann. XII	Eleutherus	ann. XV
Aristus	ann. VIII	Victor	ann. VIIII
Alexander	ann. X	Zephyrinus	ann. XVIII
Xystus	ann. XI	Callistus	ann. V
Telesphorus	a. XII	Urbanus	ann. VIII
Hyginus	ann. IIII		

Es ergibt sich, dass die ursprünglich überlieferte Ziffer für Cletus oder Anacletus wirklich ann. XII war, wie Eusebius H. E. und Hieronymus übereinstimmend bieten. Die von dem Chronisten für den Doppelgänger eingeschwärzten ann. VII beruhen wohl nur auf einem alten Schreibfehler, den L freilich bereits vorfand. Ursprünglich waren in allen Listen, mochte der Mann nun *Κλήτος* oder *Ἀνέκλητος* heissen, ann. XII überliefert. Eine Aus-

nahme macht lediglich die Chronik des Eusebius, welche ann. VIII, also 1 Jahr mehr als der Chronist von 354 für seinen eingeschwärzten Doppelgänger berechnet. Ob hierin etwa eine weitere Spur einer zweiten von Philocalus benutzten Liste enthalten sei, muss vorläufig ausser Betracht bleiben.

Zählt man nun die überlieferten Jahre der wieder hergestellten Grundliste zusammen, so ergiebt die Summe derselben 142 oder 143, je nachdem man den Pius auf ann. XV oder ann. XVI veranschlagt. Da nun der ursprüngliche Katalog von Petrus bis zum Tode des Eleutherus 150 Jahre gezählt hat, so würden hiernach für Anicetus als ursprüngliche Ziffer nur 7—8 Jahre übrig bleiben. Aber nach einstimmiger Ueberlieferung werden ihm sonst 11 Jahre zugezählt. Dies würde aber eine Summe von 153 bis 154 Jahren bis Eleutherus ergeben.

Dass der Katalog im Wesentlichen der der Kirchengeschichte ist, haben wir bereits gesehen. Die Differenzen bestehen im ersten Theile bis Eleutherus lediglich darin, dass Xystus, Telesphorus und Soter, vielleicht auch Pius, je ein Jahr mehr als in der Kirchengeschichte erhalten. Denn für Eleutherus, dem die Kirchengeschichte ann. XIII statt ann. XV giebt, war die letztere Ziffer ursprünglich überliefert, gesetzt auch, Eusebius hätte in einer anderen Quelle wirklich ann. XIII gefunden. Im zweiten Theile von Victor bis Urbanus giebt die Kirchengeschichte dieselbe Summe von 41 Jahren wie die alte Quelle der lateinischen Chronik: die ganze Differenz besteht hier darin, dass Victor bei Eusebius ein Jahr mehr, Zephyrinus ein Jahr weniger erhält.

Schwerlich liegt den verschiedenen Ziffern eine Verschiedenheit der chronistischen Rechnung zu Grunde. Wir haben es wohl einfach mit handschriftlichen Varianten zu thun, wie sie überall vorkommen. Die Ziffern Xystus ann. XI (st. X) und Soter ann. VIIII sind uns auch sonst überliefert; erstere in der Chronik des Eusebius (so die Ziffern, aber das Intervall = ann. X), letztere ebenfalls in

der Chronik des Eusebius (im Intervall, aber die Ziffern = ann. VIII), bei Synkellos und Nikephoros.

Das Resultat der bisherigen Untersuchung ist also dieses, dass die von Philocalus bereits in verderbter Gestalt vorgefundene und bearbeitete Liste jedenfalls auf dieselbe Urliste mit der in der Kirchengeschichte benutzten zurückgeht.

Eine weitere Vergleichung mit Hieronymus und dem leoninischen Kataloge zeigt, dass auch hier die gleiche Urliste zu Grunde liegt.

Urliste des Philocalus.		Hieronymus.	Leoninus.
Petrus	ann. XXV	ann. XXV	ann. XXV
Linus	ann. XII	ann. XI	ann. XI
Clemens	ann. VIII	} Cletus } Clemens	ann. XII
Anacletus	ann. XII		ann. VIII
Evarestus	ann. VIII	ann. VIII	ann. VIII
Alexander	ann. X	ann. X	ann. X (XII)
Xystus	ann. XI	ann. X	ann. X
Thelesphorus	ann. XII	ann. XI	ann. XI
Hyginus	ann. III	ann. III	ann. III
Pius	ann. XV(XVI)	ann. XV	ann. XVIII (XVIII)
Anicetus	ann. XI	ann. XI	ann. XI
Soter	ann. VIII	ann. VIII	ann. VIII
Eleutherus	ann. XV	ann. XV	ann. XV
Victor	ann. VIII	ann. X	ann. X (XV)
Zephyrinus	ann. XVIII	ann. XVIII	ann. XVIII
Calixtus	ann. V	ann. V	ann. V
Urbanus	ann. VIII	ann. VIII	ann. VIII

Sieht man von der Umstellung des Clemens und Cletus (Anacletus) ab, so haben wir bei Hieron. ganz dieselbe Liste, nur dass Linus, Xystus, Telesphorus, Soter je ein Jahr weniger, Evarestus, Victor, Urban je ein Jahr mehr erhalten. Die Liste des Hieronymus ist die der Kirchengeschichte; eigenthümlich ist ihm nur, dass Linus ein Jahr weniger, Evarest und Urban ein Jahr mehr erhalten. Der leoninische Katalog endlich (catal. Hormisd. FP) geht offenbar auf dieselbe Ueberlieferung wie der des Hieronymus zurück, nur dass bei Pius die Ziffer verderbt, bei Soter die philocalianische Ziffer erhalten oder hergestellt ist. An der Identität der allen diesen Katalogen zu Grunde liegenden Urliste ist kein Zweifel mög-

lich. Zu ihrer Herstellung haben wir uns um der 150 Jahre bis Eleutherus willen, bei Xystus, Telesphorus, Pius, Soter an die um je eine Ziffer niedrigeren Ansätze der Kirchengeschichte zu halten. Die Berechnung der 150 Jahre von Petrus bis Eleutherus war ursprünglich diese, dass die 25 Jahre des Petrus von der neronischen Christenverfolgung (64 n. Chr.) rückwärts gerechnet, das Anfangsjahr des Petrus also auf 39 u. Z. fixirt war. Rechnen wir nun nach chronistischer Sitte den Antritt des Linus von dem auf das Todesjahr des Petrus folgenden Jahre (65 u. Z.) an, so kommen wir mit dem Tode des Eleutherus auf das Jahr 189, welches die Kirchengeschichte (Commodi X) noch ganz richtig überliefert. Der älteste Katalog ist also unter Victor, c. 190 oder wenige Jahre später verfasst. Seine Fortsetzung ist bis zum Tode des Urbanus in der Kirchengeschichte, bei Hieronymus und in der Urliste des Philocalus wesentlich übereinstimmend überliefert. Die Gesamtzahl betrug 41 Jahre, von 189—230 u. Z. Bis hierhin ging ursprünglich die von Philocalus benutzte, in der Chronik vom Jahre 234 oder in einer Fortsetzung derselben bis Lucius (+ 253) vorgefundene Liste. Dieselbe hat von Petrus bis Urban 200 Jahre berechnet, also (in Folge der Zurückdatirung des römischen Antrittsjahres für Petrus auf 30 oder 31 n. Chr.) 9 Jahre mehr als die ursprüngliche Ueberlieferung, welche bis Urban nur 191 (= 150 + 41) Jahre zählte. Dagegen bekommt Philocalus gar 208 Jahre heraus, muss also, um mit den ihm überlieferten 200 Jahren auszukommen, 8 Jahre in den Consulgleichzeitigkeiten unterdrücken.

Bis hierher ist die Herstellung der ältesten Ueberlieferung mit an Gewissheit gränzender Wahrscheinlichkeit zu erreichen. Unsicher dagegen sind die weiteren Spuren, welche auf eine anderweite, von Philocalus benutzte Ueberlieferung weisen. Wir hatten gesehen, dass die Verdoppelung Anaclets wahrscheinlich auf Combination zweier Kataloge beruhe, von denen der Eine die Ordnung Clemens Anacletus, der Andere die Ordnung Cletus Clemens

enthielt. Wir hatten es weiter wahrscheinlich gefunden, dass der eine dieser Kataloge nur volle Jahre, der andere Jahre, Monate und Tage erhielt, und zwar für die Monate und Tage dieselbe, aber durch die Einschwärzung Analects in L in Unordnung gebrachte Ueberlieferung wie die jüngeren lateinischen Kataloge. Aber über die Herstellung des zweiten Kataloges sind nur unsichere Vermuthungen möglich. Wir haben schwerlich ein Recht, die leoninischen Ziffern für die Jahre ohne Weiteres zu substituiren, da dieselben da und dort theils verderbt, theils emmendirt sein können. Aber auch auf der anderen Seite können Verderbnisse eingerissen sein. Bei Cletus muss Philocalus ann. VII vorgefunden haben; dies ist aber wahrscheinlich nur Schreibfehler für ann. XII. Die Einfügung von Cletus ann. VII ist nun aber auch die einzige Veränderung, welche er in den überlieferten Ziffern der alten Chronik vorgenommen hat, obwohl sich mit Hilfe eines Kataloges wie des des Hieronymus oder des Leoninus leicht genug das Richtige hätte herstellen lassen. Die einzigen Spuren einer zweiten Liste enthalten ausser den 7 Jahren für Cletus die dem Pius, Victor und Zephyrinus abweichend von den Ziffern zugewiesenen Intervallen. Die früher als möglich hingennommene Auskunft, den Ansatz Pius ann. XX einfach als Schreibfehler für ann. XVI zu nehmen, war uns im weiteren Verlaufe der Untersuchung abgeschnitten worden. So gewiss hier ursprünglich ein blosser Schreibfehler obgewaltet hat, so gewiss hat doch unser Chronist die falsche Ziffer schon vorgefunden. Wenn er nun trotzdem nur 16 Jahre Intervall berechnet, dafür aber die Intervallen bei Victor und Zephyrin grade um die bei Pius unterdrückten 4 Jahre erhöht, so haben wir dafür oben einen äusseren Anlass vermuthet und angenommen, dass in den dem Pius, Victor, Zephyrinus zugewiesenen Intervallen der Einfluss einer zweiten Quelle, welche Pius ann. XVI, Victor ann. XII, Zephyrinus ann. XX ansetzte, zu spüren sei. Durch die leoninischen Ziffern erhalten diese Ansätze allerdings keine sichere Bestätigung. Doch sind die letzteren bei Pius und

Zephyrinus verderbt. Ersterer, der bald ann. XVIII, bald ann. XVIII oder XVII in den Handschriften zugewiesen erhält (Chronologie S. 99) könnte auch in den jüngeren lateinischen Katalogen ursprünglich ann. XVI gehabt haben. Für Victor bieten die Handschriften des cat. Hormisd. statt ann. X vielmehr ann. XV, was sehr leicht aus ann. XII verderbt sein kann. Bei Zephyrinus ist die Herstellung der ursprünglichen Ziffer bei der Menge von Varianten (ann. VII, VIII, VIII, XVI, XVII, XVIII; vgl. Chronologie a. a. O.) nur vermuthungsweise möglich; ann. XX wird gegenwärtig von keiner Handschrift geboten, obwohl es die ursprüngliche Ziffer des Hieronymus gewesen zu sein scheint. Dagegen wurde bereits oben bemerkt, dass die Chronik des Eusebius für Cletus (Anacletus) ann. VIII, für Victor (übereinstimmend mit der Rechnung der Kirchengeschichte) ann. XII bietet. Letztere Ziffer begegnet uns auch bei Synkellos und Nikephoros. Zephyrin hat in der Kirchengeschichte ann. XVIII, in den jüngeren griechischen Katalogen ann. XVIII, in der Chronik des Eusebius ann. XII (Intervall ann. XIII). Die für diesen Bischof ursprünglich überlieferte Ziffer ist ebenso wie die Ziffer für Pius (s. o.) augenscheinlich von besonders starken Verderbnissen betroffen worden.

Die vorhandenen Spuren reichen nicht aus, um die zweite Quelle der liberianischen Chronik vollständig wiederherzustellen. Vielleicht wird selbst ihre ursprüngliche Existenz Manchem problematisch scheinen. Wer, wie ich selbst noch in der Chronologie, die Verderbnisse der Monate und Tage bei Anacletus resp. Evarest bis Eleutherus den jüngeren lateinischen Katalogen auf Rechnung setzt, wird im Voraus geneigt sein, auch die Differenzen zwischen Ziffern und Intervallen bei Pius, Victor und Zephyrinus aus Schreibfehlern bei Wiedergabe der Ziffern zu erklären. Aber gegen diese Annahme spricht, auch abgesehen von allen anderweiten, dagegen angeführten Gründen, vornehmlich das Verhältniss der Gesamtsumme der Consuljahre zu der Gesamtsumme der Ziffern einerseits für den Abschnitt von Petrus bis Anicetus, anderer-

seits für den Abschnitt von Pius bis Urban. Grade die Summe der Intervallen muss aber bei jeder methodischen Untersuchung immer zur Controle der Ziffern dienen, während jeder Versuch, die Ziffern im Einzelnen nach den beigesetzten Intervallen zu corrigiren, sobald man dabei die Gesamtsumme ausser Acht lässt, zu willkürlichen, jedes objectiven Haltes entbehrenden Aenderungen führen muss.

Die Annahme einer zweiten Quelle bleibt also immer die wahrscheinlichere. Nur mit allem Vorbehalte versuche ich im Folgenden vermuthungsweise eine Wiederherstellung, mit Hilfe der jüngeren Kataloge.

Petrus	ann. XXV m. I d. VIII (XIII?)
Linus	ann. XII m. III d. XII
Cletus	ann. VII m. XI d. XII
Clemens	ann. VIII m. II d. X
Evarestus	ann. VIII m. X d. II
Alexander	ann. X m. VII d. II
Xystus	ann. X m. II d. I
Telesphorus	ann. XI m. III d. XXI
Hyginus	ann. III m. III d. III
Pius	ann. XVI m. III d. VI
Anicetus	ann. XI m. III d. III
Soter	ann. VIII m. VII (III) d. XXI
Eleutherus	ann. XV m. III d. II (m. VI d. V?)
Victor	ann. XII m. II d. X
Zephyrinus	ann. XVIII m. VII d. X
Calistus	ann. V m. II d. XI
Urbanus	ann. VIII m. XI d. XII

Die Summe der Jahre würde 191 geben, ein Jahr weniger als bei Hieronymus, aber grade soviel, als in der Chronik des Eusebius, sowie in der von der Kirchengeschichte benutzten Liste verrechnet waren: der Anfang der Rechnung war also das Jahr 39 n. Chr. Monate und Tage müssen auch bei dieser Rechnung ausser Ansatz bleiben; wir hätten also anzunehmen, dass auch diese zweite Liste ursprünglich nach vollen Jahren arrangirt

war. Ich wiederhole jedoch, dass auf diese Wiederherstellung kein sicherer Verlass ist. Genug, dass die ursprüngliche Liste trotz aller Verderbnisse, welche die liberianische Chronik betroffen haben, noch mit völliger Sicherheit sich wiederherstellen lässt. Diese Wiederherstellung liefert den Beweis, dass bis auf Eleutherus eine und dieselbe Urliste allen späteren Katalogen zu Grunde liegt. Die Geschichte der successiven Textverderbnis im Laufe der Jahrhunderte, und der verschiedenen Verzweigungen der bald hier bald dort verderbten Listen zu verfolgen, hat für den Historiker nur ein untergeordnetes Interesse. Soviel wir sehen, hat die Chronik vom Jahre 234 eine schon vielfach verderbte Liste gegeben, da die grosse Verschiebung der Jahresziffern von Alexander an auf ihre Rechnung kommt. Dagegen enthielt sie noch keine Monate und Tage. Die Ergänzung der letzteren wird schwerlich früher erfolgt sein, als bis die genauere Ueberlieferung der Ordinations- und Todestage für die Bischöfe seit Pontianus in diesem Abschnitte des Katalogs eine Berechnung der Monate und Tage ermöglichte und den Wunsch einer Ergänzung in dieser Beziehung auch für den älteren Theil des Verzeichnisses rege machte. Dies ist frühestens zur Zeit des Stephanus geschehen, als man die Liste der Chronik von 234 bis auf Lucius den Amtsvorgänger des Stephanus fortsetzte, vielleicht aber erst ein Beträchtliches später.

Bei der Ausmittlung der Urliste bis auf Eleutherus haben wir bisher auf die Chronik des Eusebius nur gelegentlich Rücksicht genommen. Nehmen wir bei Eleutherus 15 Jahre als ursprünglich überliefert an, so weichen in diesem Abschnitte die Ziffern der Chronik von denen der Kirchengeschichte nur bei Petrus, Linus, Anacletus, Xystus ab. Die Summe der Intervallen von Petrus bis zum Tode des Eleutherus beträgt 147, die Summe der Ziffern 142 Jahre. Stellen wir bei Petrus statt ann. XX vielmehr ann. XXV her (Chronologie S. 9), so beträgt die Summe der Ziffern 149 Jahre, nur ein Jahr weniger als die älteste Ueberlieferung bot. Der Ansatz Xystus ann.

XI statt ann. X begegnet uns auch in der Quelle der Chronik von 234, muss also vorläufig intact bleiben.

Sonach handelt es sich nur um die Abweichungen bei Linus und Anacletus. Ersterer erhält in der Chronik ann. XIII statt ann. XII, letzterer ann. VIII statt ann. XII. Unter Zustimmung von Hort und Harnack habe ich nun die Ziffern der Kirchengeschichte für die ursprünglichen erklärt. Das Ergebnis vorstehender Untersuchung hat dieses Urtheil bestätigt. Denn wir fanden, dass die für die Kirchengeschichte, Hieronymus und die Chronik von 234 vorauszusetzende gemeinsame Urliste wirklich 'Linus ann. XII, Anacletus ann. XII' geboten haben muss. Den von Anacletus ann. XII unterschiedenen 'Cletus ann. VI' erklärten wir hier erst von Philocalus intrudirt und fanden, dass die ursprünglich von diesem Chronisten überlieferte Ziffer für Cletus nicht ann. VI, sondern ann. VII gewesen sein muss. Da diese Ziffer sehr nahe an die Ziffer der eusebianischen Chronik herankommt, so liegt die Vermuthung nahe, dass hier ein noch näher auszumittelndes Verwandtschaftsverhältnis stattfinde. Indessen hatte sich diese Vermuthung zunächst nicht weiter verfolgen lassen; jedenfalls ergab es sich als das Wahrscheinlichste, dass die Angabe ann. VII lediglich durch einen (von Philocalus schon vorgefundenen) Schreibfehler aus ann. XII verderbt sei.

Dagegen ist neuerdings Erbes in seinen Untersuchungen zu einem entgegengesetzten Ergebnisse gekommen. Derselbe bietet allen Scharfsinn auf, um die Ziffern der eusebianischen Chronik als die ursprünglichen zu erweisen (Jahrbücher 1878 S. 730 ff.) Er bemerkt mit Recht, dass wenn wie die Chronik ansetzt, das Jahr 2055 Abrahams (39 u. Z., das Anfangsjahr des Petrus sei. die überlieferten 25 Jahre seines römischen Bisthums im J. 2080 Abrahams (64 u. Z.) ablaufen. Nun setzt aber Eusebius sonderbar den Tod des Petrus erst 2083 Abr. (67 u. Z.), den Antritt seines Nachfolgers Linus aber schon 2082 Abr. (66 u. Z.). Die Verschiebung des Todesjahrs des Apostelfürsten von 64 auf 67 u. Z. setzt Erbes auf des Eusebius eigene Rechnung: seine Quelle werde von dem richtigen

Datum der neronischen Verfolgung, also von 2055 bis 2080 gerechnet, den Antritt des Linus also $2081 = 65$ u. Z. verzeichnet haben. Soweit gut. Nun findet aber Erbes weiter, dass nach der Rechnung $65 + 14 + 8 + 9$ (also wenn man die in der Chronik überlieferten Amtsjahre des Linus, Anacletus und Clemens hinzu addirt) der Tod des Clemens grade ins Jahr 95, der Antritt Evarests ins Jahr 96 n. Chr. falle. Eben mit einer neuen Untersuchung über Flavius Clemens beschäftigt, welche die Identität des Consuls mit dem Bischofe beweisen sollte, fand er die Uebereinstimmung der emendirten Rechnung mit dem für den Consul überlieferten Todesjahre (96 u. Z., unmittelbar nach Ablauf seines Consulats) so überraschend, dass er dieselbe sofort auf ein überliefertes Datum zurückführte und hierin die willkommenste Bestätigung der von ihm vertheidigten Clemens-Hypothese erblickte. Eusebius habe in der Chronik die richtige Ueberlieferung verdeckt; seine Ziffern würden auf 96 für den Tod des Clemens führen; dieses Jahr sei aber bereits seinem Nachfolger Evarestus zugetheilt.

Die Clemens-Hypothese ist nun auch der Grund, warum Erbes die Ziffern der Chronik für ursprünglich, die der Kirchengeschichte (und der übrigen Zeugen) für absichtlich verändert erklärt. Die Liste der Kirchengeschichte 'Linus ann. XII. Anacletus ann. XII. Clemens ann. VIII' sei nur eine willkürliche Auswahl aus der liberianischen Chronik oder vielmehr aus der von dem Kirchenhistoriker angeblich benutzten Quelle, der Fortsetzung der Chronik Hippolyts bis zum Tode des Lucius (253). Eusebius habe in einem mit unserem Liberianus wesentlich identischen Texte schon die Verdoppelung Anaclets, und die Ziffern 'Cletus ann. VI. Anacletus ann. XII' vorgefunden, also auch die Rechnung von 30 n. Chr. an und den Amtsantritt des Linus im Jahre 56. Indem er nun aber den Tod des Petrus auf 67, den Antritt des Linus auf 68 geschrieben habe, seien in jener (zweiten) Liste 12 Jahre überflüssig geworden. Eusebius hätte also statt 'Cletus ann. VI' vielmehr 'Anacletus ann. XII' streichen müssen. Da

er ferner den Linus statt 66 n. Chr. in der Chronik erst 68 n. Chr. ansetzte, seien zwei Jahre überflüssig geworden, und hieraus habe sich weiter die Reduction der 14 Jahre des Linus auf 12 Jahre ergeben. Stelle man nun den Cletus mit 6 Jahren wieder her, so komme man von 68 n. Z. ab durch Addition der Jahre des Linus, Cletus und Clemens = $+12 + 6 + 9$ genau auf die von Erbes gewünschte Ziffer für den Tod des Clemens = 95 u. Z. Aber auch der Liberianus soll wider Willen für die Identität des Bischofs Clemens mit dem Consul zeugen. Auch er setze den Antritt Evarest's, der in Wahrheit der unmittelbare Nachfolger des in L fälschlich um eine Stelle vorgeschobenen Clemens sei, genau auf das Jahr 96 u. Z. Sein Ansatz 'Cletus ann. VI' statt der in der Chronik überlieferten ann. VIII erkläre sich aber daraus, dass Philocalus auch die Monate und Tage, welche von 68 bis 95 genau 2 Jahre betragen, mit in Anschlag gebracht, und dafür dem Cletus zwei Jahre genommen habe. Den 'Anacletus ann. XII' aber habe er eigends eingefügt, um die Lücke von 56—68, welche durch die Zurückdatirung des Linus von 65 auf 56 und durch die Verkürzung der 14 Jahre des Linus auf 12 Jahre entstanden sei, wieder auszufüllen. Dieser Einfügung sei schliesslich, wie schon erwähnt ist, Anicetus zum Opfer gefallen, um die Zahl der überlieferten Bischöfe und die Summe der überlieferten Ziffern nicht zu überschreiten.

So scharfsinnig diese Auseinandersetzung auch ist, so sehe ich mich doch leider in dem Falle, sie durchaus bestreiten zu müssen. Dass die Verwirrung bei Anicetus mit der angeblichen Einschiebung von 'Anacletus ann. XII' nicht von Ferne zusammenhängt, hat sich bereits gezeigt. Wir haben weiter gesehen, dass in unserem Liberianus die Ziffer VII statt VI für Cletus herzustellen ist, womit sich die Reflexionen, mit welchen Erbes die angebliche Reduction von VIII auf VI empfehlen möchte, von selbst erledigen. Wir haben endlich gesehen, dass in dem von Philocalus vorgefundenen Text, mag der in der Chronik von 234 überlieferte Name nun Cletus oder wie mir das

Richtige scheint, Anacletus gelauteet haben, für diesen Bischof wirklich 12 und weder 6 noch 7 noch 8 Jahre verrechnet waren.

Aber auch abgesehen hiervon ist schon der Ausgangspunkt der ganzen Argumentation trügerisch. Die angeblich von der „Clemenshöhe“ sich eröffnende Aussicht ist in Wahrheit eine *fata morgana*. Dass unser Liberianus in seinem Ansätze Evarestus 96 u. Z. ein festes Datum für den Tod des Clemens bewahrt haben soll, wird auch abgesehen davon, dass Clemens hier gar nicht als Vorgänger Evarests erscheint, schon dadurch widerlegt, dass sämtliche Consulgleichzeitigkeiten von Petrus bis Urban lediglich durch Rechnung gefunden worden sind. Feste Data sind vor der Verbannung Pontians nach Sardinien (235) nirgends überliefert. Vollends die angebliche Zerlegung der zwei dem Cletus vermeintlich abgezogenen Jahre in Monate und Tage scheitert schon daran, dass die Monate und Tage in diesem ganzen Abschnitte der Liste sonst nirgends mit verrechnet sind, und doppelt willkürlich ist es, die Monate und Tage grade nur für 68—95, also nur für Clemens, Cletus, Anacletus in Rechnung zu stellen, dagegen für Petrus und Linus ausser Betracht zu lassen.

Aber auch an den dem Eusebius zugeschriebenen Manipulationen ist nur so viel richtig, dass dieser, wie sich noch weiter bestätigen wird, in verschiedenen Quellen einen doppelten Ansatz für Petrus vorgefunden hat, in der einen die Jahre 39—64, in der andern die Jahre 42—67. Dagegen ist schon dafür absolut kein Beweis zu erbringen, dass er in der Kirchengeschichte neben der Liste seiner Chronik auch noch die liberianische Liste mit der Verdoppelung des Cletus und der (nach obigen Ergebnissen immerhin älteren) Rechnung von 30 n. Chr. an vorgefunden, und aus dieser eine willkürliche „Auswahl“ vorgenommen haben soll. Von einer dritten Berechnung der 25 Jahre des Petrus findet sich bei Eusebius nicht die leiseste Spur; aber auch die Substitution des Cletus ann. VI für den von Eusebius angeblich mit Unrecht aus

L aufgenommenen Anacletus ann. XII und die ganze Rechnung $68 + 12 + 6 + 9 = 95$ ist lediglich von Erbes selbst vorgenommen, um bei seinem vermeintlichen festen Datum für den Tod des Clemens anzulangen, ganz abgesehen davon, dass trotz dieser künstlichen Bemühungen die Rechnung noch immer um ein Jahr zu früh eintrifft. Meine von Erbes für seine Zwecke verwerthete Bemerkung in der Chronologie S. 18, dass Eusebius eine „mit unserem Liberianus wesentlich verwandte Liste“ vorgefunden habe, bezieht sich nur auf den Abschnitt von Pontianus an. Für die früheren Bischöfe dagegen bot ihm seine Quelle wie wir oben gesehen haben, eine ungleich reinere, von den Verderbnissen nicht blos des Liberianus selbst, sondern auch der Chronik von 234 noch freie Ueberlieferung. Wir haben, wie ich wiederholt constatiren muss, vor unserer liberianischen Chronik für die Verdoppelung des Cletus nicht die leiseste Spur; auch ihre Quelle, die Chronik vom Jahre 234 enthielt sie nachweislich noch nicht¹⁾. Auch nachher findet sie sich lediglich in solchen Documenten, die wie Pseudotertullians carmen adv. Marcionem, der felicianische Katalog und die jüngeren Texte des liber Pontificalis unbestreitbar von unserem Liberianus abhängig sind, dagegen noch nicht in den afrikanischen Katalogen, welche doch sonst dieselbe theilweise verderbte Liste wie Philocalus noch erhalten haben. Sowenig aber wie die afrikanischen Kataloge, sowenig hat Eusebius die Chronik vom Jahre 354 benutzt. Während die von den ersteren vorausgesetzte Quelle mit dem Liberianus mindestens etwa gleichzeitig ist, so ist die Kirchengeschichte bekanntlich dreissig Jahre früher geschrieben. Hiermit ist aber für die von Erbes gegebene Erklärung auch die letzte Möglichkeit abgeschnitten.

Aber auch die angebliche Reduction des Linus von

1) Die „Nachhilfe“, welche Erbes (1878 S. 735) mir angedeihen lassen will, indem er die Verdoppelung Anaclets schon dem Hippolyt zutrauen möchte, muss ich dankend zurückweisen. Schon die Gesamtsumme der in der Chronik von 234 verrechneten 200 Jahre leidet dies nicht.

ann. XIII auf ann. XII, welche Eusebius in der Kirchengeschichte vorgenommen haben soll, ist höchst unwahrscheinlich. Denn der falsche Ansatz für den Tod des Petrus 67 n. Chr. = 2083 Abr. findet sich schon in der Chronik, nicht erst in der Kirchengeschichte; folglich hat Eusebius auch nicht um dieses Ansatzes willen die 14 Jahre um 2 Jahre gekürzt. Diese Annahme ist aber weiter auch mit den eignen Voraussetzungen von Erbes nicht in Einklang zu bringen. Denn nach ihm hat ja der Kirchenvater die 12 Jahre einfach in seiner zweiten Quelle gefunden, was beiläufig bemerkt, ganz richtig sein wird. Welcher Rechnung zu Liebe aber der liberianische Chronist oder sein Gewährsmann die angeblich überlieferten 14 Jahre des Linus um 2 Jahre gekürzt haben soll, ist gar nicht ersichtlich. Nach der Darstellung von Erbes kommt es heraus, als hätte jener die durch Zurückverlegung des Linus entstandene Lücke durch Verkürzung seiner Amtsjahre noch absichtlich um 2 Jahre erweitert, um sie grade durch Anaclet mit 12 Jahren wieder ausfüllen zu können. Und ausserdem soll er dem Cletus völlig unmotivirter Weise ebenfalls 2 Jahre genommen haben, während es doch umgekehrt weit näher gelegen hätte, um die Zeit von 56—65 auszufüllen, die entsprechenden Bischofszeiten mit derselben Willkür zu erhöhen, mit welcher er nach Erbes die Jahre des Hyginus von 4 auf 12, des Pius von 16 auf 20 erhöht haben soll.

Es leuchtet ein, dass man mit derartigen, wenn auch noch so scharfsinnig ausgedachten Vermuthungen den Boden objectiver Kritik unter den Füßen verliert. Das ganze so kunstreiche aber auch so luftige Hypothesengewebe ist aber lediglich aus der vorgefassten Meinung herausgesponnen, dass der Tod des Clemens 96 u. Z. ein überliefertes Datum gewesen sein müsse. Aber Erbes muss ja selbst zugeben, dass weder Eusebius noch Philocalus um dieses angeblich feste Datum noch gewusst habe. In der Chronik wird der Tod des Clemens auf 2110 Abr. = 94 n. Chr., in der Kirchengeschichte auf Trajani III. = 99 n. Chr., von Philocalus gar schon auf 76 n. Chr. (Ves-

pasiano II et Tito) gesetzt. Die ursprüngliche in der Chronik des Eusebius zu Grunde liegende Rechnung, welche Erbes wieder herzustellen sucht, würde auch wenn sie mit dem Tode des Clemens richtig im Jahre 96 eintraf, doch noch keineswegs beweisen, dass dieses Jahr als festes Datum überliefert war. Es kann recht gut wie alle andern Jahreszahlen durch Rechnung gefunden, das Zusammenreffen mit dem Todesjahre des Consuls also rein zufällig sein. Den Beweis dafür liefert Erbes zum Ueberflusse selbst, indem er in seiner Abhandlung über die Chronologie der antiochenischen und alexandrinischen Bischöfe (Jahrbücher 1879, S. 468 f.) für die Chronik des Eusebius vielmehr eine Quelle statuirt, welche den Anfang des römischen Episkopates des Petrus auf 2058 = 42 n. Chr., den Tod des Clemens übereinstimmend mit der Kirchengeschichte auf 2115 Abr. = 99 n. Chr. gesetzt habe. Es ist nun aber eins der bleibendsten Resultate seiner scharfsinnigen Kritik, dass diese in der That noch nachweisbare Quelle gerade bis zum Amtsantritte des Victor gegangen, also c. 190 oder bald nachher verfasst worden ist. Schon diese alte Quelle, so müssen wir jetzt weiter folgern, hat also von dem angeblichen überlieferten Datum für den Tod des Clemens nichts mehr gewusst. Angenommen nun auch, was wir oben wahrscheinlich fanden, und später noch weiter erörtern werden, Eusebius habe (neben jener alten Chronik noch) eine (zweite) Papstliste gehabt, deren Rechnung mit 39 u. Z. begann, so fragt sich doch einmal, ob jene Liste genau die Ziffern der Chronik bot, und zum Andern, ob sie wirklich für Clemens ein festes Datum überliefert hat. Da diese Liste, wie wir gesehen haben, ursprünglich (ebenfalls) von Petrus bis Eleutherus ging, so müsste damals, als sie verfasst wurde, in der römischen Kirche noch eine sichere geschichtliche Erinnerung an die Identität des Bischofs mit dem Consul und an sein Todesjahr 96 n. Chr. erhalten gewesen sein. Wie konnte dann aber jene alte Chronik dieses wichtige Datum um volle drei Jahre verschieben? Und wie erklärt es sich, dass, abgesehen von jener problematischen Spur, alle und jede

Erinnerung an den Consul-Bischof und an sein ächtes Todesjahr erloschen ist? Die Erwägungen, durch welche Erbes die absichtliche Verdunkelung seines Andenkens in der Folgezeit plausibel machen will (1878, S. 704 ff.), sind doch zu subjectiv, als dass darauf irgend welcher Verlass wäre.

Fällt aber die Voraussetzung von Erbes, dass der Tod des Consul-Bischofs 96 u. Z. als festes Datum überliefert war, so fällt zugleich aller und jeder Grund, die Ansätze der Chronik 'Linus ann. XIII, Anacletus ann. VIII' für ursprünglicher, als die Ansätze der Kirchengeschichte 'Linus ann. XII, Anacletus ann. XII' zu erklären. Im Gegentheile sind die letzteren auch anderweit, und soviel wir sehen ganz unabhängig, bezeugten Ziffern einfach die der Urliste aus der Zeit Victors. Die Abweichungen der Chronik bleiben also einer besonderen Untersuchung vorbehalten.

Natürlich haben auch die Ansätze der Kirchengeschichte für die ältesten Bischöfe „seit Petrus“ ebensowenig Anspruch auf wirkliche Geschichtlichkeit, wie die berühmten, für Petrus verrechneten 25 Jahre. Erst von Nystus oder Telesphorus an dürfen wir eine geschichtliche Erinnerung voraussetzen. Der Märtyrertod des letzteren (frühestens 135, spätestens 137) steht als historische Thatsache fest: an eine sichere Ueberlieferung der Amtszeiten ist jedenfalls für seine Vorgänger nicht zu denken (Chronologie S. 145 f. 263). Die Ziffern derselben verdanken ihren Ursprung also einem chronistischen System. Für Petrus bis Eleutherus waren zusammen 150 Jahre verrechnet; davon kamen von der neronischen Verfolgung ab 125 Jahre für die 12 Bischöfe nach Petrus, folglich blieben für diesen selbst 25 Jahre, der sechste Theil der Gesamtsumme übrig. Auch sonst pflegt in derartigen Listen der erste in der Reihe die Durchschnittszahl seiner Nachfolger um das Doppelte zu übertreffen. Für die sechs Bischöfe seit Telesphorus waren geschichtlich 64—65 Jahre überliefert; blieben also für die sechs ersten Nachfolger des Petrus 60 oder 61 Jahre, durchschnittlich 10 Jahre für jeden. Die beiden nächsten Nachfolger des Petrus erhalten zusammen ungefähr ebensoviel

Jahre wie der Apostel, $12 + 12 = 24$ Jahre; der Ueberschuss war den zwei nächsten Bischöfen wieder abzuziehen, wogegen die beiden letzten der Sechs jeder seine 10 Jahre erhalten.

Höher hinauf als bis auf Eleutherus lässt sich das älteste Papstverzeichniss schwerlich verfolgen. Allerdings hat neuerdings Erbes (1879, S. 629 flg.) den interessanten Versuch gemacht, ein noch älteres Stück, welches bis zum Amtsantritt des Anicetus gegangen sei, auszuscheiden. Er beruft sich dafür auf die Thatsache, dass in dem Consulverzeichnisse „der liberianischen Chronik“ zum Jahre 161 ganz einzig bemerkt ist: ‘a Gajo Julio Caesare usque ad duos Augustos anni (var. consules) sunt CCXLIII’ (Mommsen über den Chronographen des Jahres 354, p. 661). Da nun auch das Kaiserverzeichniss des Eusebius ursprünglich nur bis zur Regierungszeit des Antoninus Pius, bis zu welchem allein ausser den Jahren auch Monate und Tage verzeichnet seien, sich erstreckt habe, so scheine zu folgen, dass das Kaiserverzeichniss bei Eusebius und das Consulverzeichniss der liberianischen Chronik einst nur bis 161 reichten, und also in einer Quelle verbunden waren. Dieses Datum erinnere aber weiter an die Thatsache, dass im Liberianus der Bischof Pius unter ganz eigenen Umständen gerade auf 146—161 gesetzt sei. Die beigelegte Notiz ‘fuit temporibus Antonini Pii’ sei ganz richtig, obwol sie mit den Angaben des Chronisten bei den vorhergehenden Bischöfen übel stimme. Hieraus glaubt nun Erbes schliessen zu dürfen, dass die erste Recension des Papstverzeichnisses gerade bis 161 reichte, d. h. bis zu derselben Zeit, in welcher Hegesippus unter Bischof Anicetus in Rom über die römischen Bischöfe sich eigends erkundigt habe (Eus. H. E. IV, 11. 22). Diese ältere Darstellung werde auch die Ansätze der römischen Bischöfe noch richtig geboten haben, während dieselben in der Chronik von 192 bereits durchgehends verschoben worden seien.

Um von der letzteren Behauptung hier abzusehen, so gehen wir auch sonst erhebliche Bedenken bei. Zwar die

Summe der Jahre von Petrus bis Pius würde sich mit dem Endtermine 161 n. Chr. vereinigen lassen. Wenn man den Anfang der Rechnung auf 39 n. Chr. verlegt, so würden von 39—161 zusammen 122 Jahre verrechnet sein, nur ein Jahr weniger, als die liberianische Chronik in ihrer jetzigen Gestalt für die Zeit von 30—153 (Petrus bis Anicetus) verrechnet. Die einzelnen Bischofsjahre würden sich herstellen lassen, wenn man möglichst an die höchsten überlieferten Ziffern sich hielte, insbesondere ausser Anaclet mit 12 Jahren auch Evarest schon mit 13 Jahren ansetzte, was freilich beides gegen die Voraussetzung von Erbes läuft. Aber es ist höchst unwahrscheinlich, dass schon das älteste Papstverzeichnis nicht blos Kaiser-, sondern auch Consulgleichzeitigkeiten gegeben hätte und dass die in der Chronik von 354 für die Zeit bis 161 überlieferten Consulfasten bereits in der Quelle mit der Bischofsliste verbunden gewesen sein sollen. Zudem hilft die ganze Annahme nichts, da die angeblich mit 161 endigende Bischofsliste nach ihrer Rechnung von 122 Jahren von Petrus bis Pius gar nicht dieselben Consulgleichzeitigkeiten wie sie jetzt im Liberianus überliefert sind, beigeschrieben haben könnte. Noch bedenklicher ist der weitere Umstand, dass ja nicht, wie man nach jener Voraussetzung erwarten müsste, in der liberianischen Chronik von Petrus bis Pius richtig fortgerechnet ist, sodass der Irrthum erst bei dem Nachfolger des Pius, 161 u. Z. einträte. Im Gegentheile, um Pius 146—161 ansetzen zu können, sind vorher 8 Jahre getilgt. Gesetzt also, das Consulverzeichnis hätte sich, wie Erbes annimmt, ursprünglich bis 161 erstreckt, so ist doch das Papstverzeichnis sowenig ununterbrochen bis dahin fortgeführt, dass die erste Rechnung vielmehr schon mit 153 abgebrochen, die zweite mit 146 begonnen ist. Philocalus mag irgendwo die Notiz gefunden haben, dass der Bischof Pius ein Zeitgenosse des „gleichnamigen“ Kaisers war und davon den äussern Anlass entnommen haben, die überschüssigen 8 Jahre seiner Rechnung grade an dieser Stelle zu unterdrücken. Aber ein altes bis 161 sich erstreckendes Bi-

schofsverzeichnis wird durch den mit der vorhergehenden Rechnung nicht stimmenden Ansatz für Pius in keinem Falle erwiesen. Aber auch abgesehen von dem Allen ist der ganze Ausgangspunkt der Beweisführung hinfällig. Denn das Consulverzeichnis, welchem Erbes die obige Notiz zum Consulate der beiden Augusti entnimmt, hat mit der liberianischen Chronik nicht das Mindeste zu thun, sondern stammt aus einem ganz anderen Werke her, einer zur Zeit Justinians verfassten ravennatischen Chronik, welche nur zufällig in der Wiener Handschrift der liberianischen Chronik enthalten ist. Die ächten liberianischen Fasten enthalten jene Notiz nicht.

Verlockender, aber dennoch irreführend ist die Wahrnehmung, dass sich in unserem Liberianus noch eine Spur einer alten Chronik aus dem Jahre 194 erhalten zu haben scheint. Am Schlusse der liberianischen Weltchronik lesen wir in dem computus annorum (bei Mommsen p. 643) folgende Notiz: ‘ab Agrippa [70 n. Chr., dem letzten Judenkönige] usque ad L. Septimium Severum Urbis consulem [194] anni sunt $\overline{\text{V}}\text{DCCCLXX}$. Item a Severo usque ad Aemilianum et Aquilinum coss. [249] anni sunt LVII. Ab Aemiliano et Aquilino usque ad Diocletianum IX et Maximinianum VIII coss. [304] anni sunt LV. A Diocletiano IX et Maximiniano VIII usque ad Optatum et Paulinum consules [334] anni ∞ . XVII.’ Mommsen bemerkt hierzu (p. 586) „Da die Chronik die ‘congregationes temporum a constitutione mundi usque ad hodiernum diem’ verheisst, so ist sie geschrieben im J. 334, oder vielmehr bis dahin fortgeführt. Denn allem Anschein nach lag dem Schreiber eine ältere Chronik vor, die mit oder um 194 schloss, und die er fortsetzte, indem er in seinem Consulverzeichnisse Seite für Seite fortzählte und so 55 + 55 + 30 nach einander zu der ihm vorliegenden Totalsumme hinzuthat.“ In dieser Chronik glaubt nun Erbes (Jahrbücher 1879, S. 624 ff.) eben jene alte Quelle wieder zu entdecken, aus welcher auch das alte unter Victor verfasste Papstverzeichniss entnommen sei, und welche, wenn auch nicht die (von ihm überhaupt

angezweifelte) Chronik des Theophilus selbst, so doch eine auch schon von Theophilus im 3. Buche ad Autolycum benutzte Chronographie gewesen sein soll.

Es ist klar, dass die Angabe „von Agrippa bis zum (2.) Consulate des Severus = 5870 Jahre“ verderbt ist. Offenbar hat hier, wie schon Mommsen richtig erkannte, ursprünglich gestanden: „Von Agrippa bis zum Consulate des Severus 123 (124) Jahre, von der Schöpfung bis zum Consulate des Severus 5870 (5880) Jahre.“ Die wieder sehr scharfsinnige Argumentation von Erbes hält sich nun zunächst daran, dass in den der ausgezogenen Stelle vorhergehenden Worten für die Zeit von der Schöpfung bis Cyrus anni IIIDCCCCXVI , für die Knechtschaftszeit der Juden seit dem Exil (die Perserherrschaft) anni CCXXX , für die Macedonierherrschaft anni CCLXX , für die eigenen Könige der Juden seit Abschüttelung des macedonischen Joches bis auf Agrippa anni CCCXLV angesetzt sind. Die 4916 Jahre bis Cyrus sollen nun genau der Rechnung des Theophilus entsprechen, die (ad Autolyc. III, 25) bis Ende des Exils im 2. Jahre des Darius 4954 Jahre zählt. Indem nun Erbes mit des Vignoles (Chronologie de l'histoire Sainte II, 599) und Otto (zur Stelle) in den Worten $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\nu\ \omicron\upsilon\acute{\nu}\ \nu'\ \epsilon\tau\acute{\omicron}\omega\nu\ \gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\tau\alpha\iota\ \text{Κῦρος βασι-}$
 $\lambda\epsilon\upsilon\varsigma\ \text{Περσῶν}$ die Ziffer ν' in λ' ändern, und die 30 Jahre, von deren Vollendung hier die Rede sei, in den 70 Jahren des Exils einbegreifen will, sodass der Rest durch die 38 Regierungsjahre des Cyrus und die zwei ersten Jahre des Darius ausgefüllt werde ($30 + 38 + 2 = 70$), zieht er von den 4954 Jahren, welche Theophilus bis zum Anfange des Exils rechnet, 38 Jahre ab, und gewinnt damit 4916 als das zweite Jahr des Cyrus. Diese Ziffer stimme aber genau mit den 4916 Jahren, welche die liberianische Weltchronik bis Cyrus verrechne. Von da ab ergebe die Rechnung $4916 + 230 + 270 + 345 + 124 + 57$ (55) $+ 55 + 30 = 6017$ (vielmehr 6027) Jahre. Nun biete aber die Chronik vom Jahre 354 „für den Ansatz des Cyrus“ zweimal statt 4916 vielmehr 4841. Emendire man nun die 270 Jahre macedonischer Herrschaft in 170 Jahre (c. 330–

160 v. Chr.), so erhalte man folgenden Ansatz: $4841 + 230 + 170 + 345 + 124 = 5710$ bis zum Jahre 194; die räthselhafte Zahl 5870 aber erkläre sich einfach, wenn man zu 194 noch 160 Jahre addire, also $194 + 160 = 354$, d. h. das Datum für die Abfassung unserer Chronik. Der Chronist habe mithin die Totalsumme „unwillkürlich auf seine Zeit visirt“. Die beiden Data für die Zeit bis Cyrus, 4916 und 4841, gingen auf zwei verschiedene Quellen zurück; beiden läge aber die Rechnung des Theophilus zu Grunde: denn auch die durch den zweiten Ansatz erreichte Totalsumme 5870 erkläre sich nur, wenn man 354 von 5516, d. h. der von Theophilus für die Zeit bis Christus verrechneten Summe in Abzug bringe. Die weiteren Consequenzen, welche Erbes aus der Beschaffenheit der von ihm aufgegrabenen Quelle für das angeblich in ihr bearbeitete Papstverzeichniss von 192 oder 194 ziehen will, können um so mehr hier auf sich beruhen, da ich leider wieder in der Lage bin, das Fundament seiner ganzen Argumentation zerstören zu müssen.

Zunächst entspricht der Ansatz 4916 für Cyrus keineswegs der Rechnung des Theophilus. Die Emendation der $\epsilon\tau\eta \nu'$ in λ' , welche Otto nach des Vignoles empfiehlt, ist völlig unmöglich, da der Zusammenhang nothwendig fordert, den Ablauf der III. 25 genannten Anzahl Jahre, nach welchen Cyrus König geworden sei, auf das Ende des Exils zu beziehen, also nicht $\epsilon\tau\eta \lambda'$, sondern $\epsilon\tau\eta \omicron'$ zu emendiren. Theophilus hat ganz einfach Cyrus und Darius vermischt, und das zweite Jahr des Cyrus mit dem zweiten Jahre des Darius gleichgestellt, woraus sich alsbald auch der weitere Umstand erklärt, dass das einmal vom Tode des Cyrus, das anderemal vom Königthum des Cyrus bis zum Tode des Marc Aurel 741 Jahre verrechnet werden (ad Autolyc. III, 27 und 28). Die 38 Jahre, welche dem Cyrus statt 30 Jahren fälschlich beigelegt werden (wol wieder in Verwechslung mit Darius, welcher 36 Jahre regierte), sind in die 741 Jahre mit eingeschlossen, die vom Ende des Exils (4954 nach Adam) bis zum Tode Marc Aurels (5695 nach Adam) laufen, und

es ist schlechterdings kein Grund vorhanden, sie doppelt zu verrechnen, das einmal vor, das anderemal nach dem Exil.

Aber auch mit der Weltchronik von 334 ist Erbes in einer Weise umgesprungen, die sich nur aus unzureichender Beschäftigung mit derselben erklärt. Ich behalte mir vor, an einem andern Orte specieller auf dieselbe zurückzukommen und namentlich die vielfach verderbten Ziffern der Schlussrechnung ins Reine zu bringen. Hier genüge die Bemerkung, dass die Ziffer 4841 nirgends in der Chronik die Zeit des Cyrus, sondern die Zeit bezeichnet, die von Adam bis zum Anfange des Exiles verflossen ist. Die Ziffer 4916 (IIIDCCCCXVI) ist aus 4911 (IIIDCCCCXI) verderbt, 4911 aber ergibt sich durch Addition von 4841 + 70 als der Endpunkt des Exils, welcher nach der Rechnung des Chronisten mit dem ersten Jahre des Cyrus zusammenfällt. Von zwei ineinandergeschobenen Rechnungen zweier verschiedener Quellen ist ebenso wenig die Rede, wie von der angeblichen schon an sich höchst unwahrscheinlichen Hindeutung auf das Jahr 354 durch die „räthselhafte“ Ziffer 5870. Von letzterer 5516 abzuziehen ist schon darum unmöglich, weil gar nicht 5516, wie Erbes will, sondern 5513 (5695—182) die Ziffer für den nach Theophilus von Adam bis Christus verflossenen Zeitraum ist. Vielmehr ist statt VDCCCLXX einfach VDCCCLXXX und für ∞ XVII einfach VIXXII zu lesen, wie sich durch Addition der Ziffern einerseits bis Severus (4911 + 230 + 270 + 345 + 124) andererseits bis zum Consulate des Optatus und Paulinus (5880 + 57 + 55 + 30) ergibt. Der auffällige Umstand endlich, dass bei dieser Rechnung die Geburt Christi statt ins Jahr 5500 vielmehr ins Jahr 5686 gesetzt zu sein scheint, erklärt sich daraus, dass wenigstens für die letzten Ansätze der Schlussrechnung, die von Cyrus bis zum Jahre 194 und von da weiter zum Jahre 334 führen, eine nichtchristliche Quelle benutzt ist, deren Rechnung von den Ansätzen der im Uebrigen der Weltchronik zu Grunde liegenden Chronik Hippolyts vom Jahre 235 völlig unab-

hängig ist. Mithin kann schlechterdings keine Rede davon sein, dass jene allerdings bis zum Jahre 194 reichende zweite Quelle ein Papstverzeichnis, vollends gar die sowohl von Eusebius als vom Chronisten des Jahres 354 benutzte Liste enthalten habe.

Die Spuren der sogenannten Grundschrift des Hexateuchs in den vorexilischen Propheten des Alten Testaments.

Von

Lic. **Karl Marti,**

Pfarrer in Buus (Baselland).

Der gegenwärtige Stand der Pentateuchkritik spricht einer Untersuchung über die Spuren der sogenannten Grundschrift des Hexateuchs in den vorexilischen Propheten des Alten Testaments jedes positive Resultat ab und scheint daher die Uebernahme einer solchen Aufgabe als einer schon von vorn herein gelösten zu verbieten, gilt es doch in Deutschland und in den Niederlanden für die Mehrzahl der alttestamentlichen Theologen, die sich über die Frage nach dem Alter der sogenannten Grundschrift haben vernehmen lassen, als ein feststehendes Ergebniss der Kritik der letzten zehn Jahre, dass die „Grundschrift“ später als die Propheten aufgezeichnet ist, und dass folglich in letztern keine Spuren eines viel späteren Machwerkes zu finden sind. Wir haben daher, wenn wir nichts desto weniger die ganze Frage nach dem Alter der „Grundschrift“ einer erneuerten Prüfung bedürftig und werth halten, die Gründe zu solch einer Beurtheilung darzulegen und damit uns den Boden zu einer solchen Untersuchung zu schaffen.

Am besten wird dieses geschehen können, wenn wir in Kürze die Entstehung der Graf'schen Hypothese, nach

welcher eben die sogenannte Grundschrift den spätesten Bestandtheil des Hexateuchs bildet, uns vergegenwärtigen und uns hierauf die Frage vorlegen, ob die zur Befestigung der Graf'schen Annahme vorgebrachten Gründe wirklich in der Weise zwingend sind, dass sie die Möglichkeit eines Andersseins ausschliessen und damit das Suchen von Spuren der „Grundschrift“ in den vorexilischen Propheten als erfolglos verurtheilen. Zwar muss schon hier angemerkt werden, dass es weder unsere Aufgabe, noch Absicht sein kann, die Argumente im Einzelnen zu prüfen, sondern dass wir es lediglich damit zu thun haben, den Werth derselben im Allgemeinen zu beurtheilen und abzuschätzen.

A. Die Graf'sche Hypothese.

I. Kurzer Ueberblick über die Geschichte der Graf'schen Hypothese.

K. H. Graf ist der erste, der, nachdem schon in den Dreissigerjahren George und Vatke ähnliche Anschauungen vertreten hatten, in ausführlicher Weise die gesetzlichen Abschnitte der mittelpentateuchischen Bücher: Ex. 12, 1—28. 43—51. 25—31. 35—40. Lev. 1—27. Num. 1. 1—10. 28, 15. 16. 17 (theilweise). 18. 19. 28—31. 35, 16—36. 13 als nachdeuteronomische Bestandtheile des Hexateuchs zu erklären versucht hat (cf. in K. H. Graf, die geschichtlichen Bücher des alten Testaments, Leipzig 1866, die erste Abhandlung: Die Bestandtheile der geschichtlichen Bücher von Gen. 1., bis 2 Reg. 25 p. 1—113). Als Zeitpunkt der Entstehung dieser geschichtlichen Theile und ihrer Vereinigung mit den übrigen im Hexateuch befindlichen Quellen stellte er die Zeit der Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens unter persischer Oberhoheit c. 450 auf. Dagegen hielt er noch immer die geschichtlichen Theile der sogenannten Grundschrift, welcher bis dahin auch die gesetzlichen, nun von ihm ausgeschiedenen Stücke zugetheilt wurden, für die Grundlage und die ältesten Bestandtheile des Hexateuchs.

Im Jahre 1868 bewies hierauf Riehm aus Anlass seiner Recension des Graf'schen Werkes in den Studien und Kritiken 1868 2. Heft p. 350—379, dass ohne Aufgeben aller bisher gehandhabten Grundsätze in der Quellscheidung des Pentateuchs die geschichtlichen Abschnitte der „Grundschrift“ nicht zu trennen seien von der levitischen Gesetzgebung der mittelpentateuchischen Bücher. Die Kraft der vorgebrachten Argumente war so stark, dass selbst Graf denselben sich nicht entziehen konnte, und dass auch Kuenen (*De Godsdienst van Israël tot den ondergang van den joodschen Staat. Tweede Deel. Haarlem 1870. Bl. 202*) sie anerkannte. Die einzige Rettung für die Hypothese lag daher für Graf noch allein in der weiteren Annahme, dass auch die geschichtlichen Stücke der Grundschrift in die Zeit nach dem Exil zu versetzen seien. Diesen Schritt that Graf, ohne die in seinem ersten Werke: die geschichtlichen Bücher des A. Ts. für deren Alter angeführten Gründe als unhaltbar nachgewiesen zu haben, in einem Aufsatz des Archiv's für wissenschaftliche Erforschung des A. Testaments, herausgeg. von Adalb. Merx IV. Heft 1869 p. 466—477: die sogenannte Grundschrift des Pentateuchs, in dem er bloss die Gewöhnung als der Annahme, die ganze sogenannte Grundschrift bilde den jüngsten Bestandtheil des Pentateuchs, entgegenstehend bezeichnete. In seiner ersten Abhandlung cf. die geschichtl. Bb. des A. Test. p. 7, führt er als Beweise für die vordeuteronomische Existenz der geschichtlichen Abschnitte der „Grundschrift“ manche Stellen aus dem Deuteronomium an, die damals ihm eine Bekanntschaft mit der „Grundschrift“ zu erweisen genügten. Ich stelle hier die hauptsächlichsten derselben zusammen, indem ich diejenigen, deren von Graf angenommene Grundstelle in den vier ersten Büchern des Pentateuchs seither anderen Quellen als der „Grundschrift“ zugerechnet worden sind, nicht anmerke, sondern nur diejenigen aufführe, die auch für unsere Untersuchung ihren Werth behalten. Man vergleiche Deut. 4, 46. 28, 69 mit Num. 27, 12 (20, 27), Deut. 32, 49 und 34, 1, 8 (diese deuteronomi-

schen Stellen gehören der „Grundschrift“ an), wozu Graf a. a. O. p. 7 bemerkt: „Die für die deuteronomischen Reden von dem Verfasser angenommene Localität passt offenbar nicht genau zu der schon vorher vorhandenen Erzählung, wenn sie auch daraus entnommen ist,“ ferner cf. Deut. 26, 5. 6. 7. den Bericht über die Bedrückung des Volkes in Aegypten, mit Ex. 1, 7. 14. 2, 23 f.; Deut. 10, 6 mit Num. 20, 28 f.; Deut. 10, 1 mit Ex. 25, 10 ff.; Deut. 1, 22—25 mit Num. 13, 1—27, bes. 1, 22 mit Num. 13, 2; Deut. 2, 16 mit Num. 14, 35 und Deut. 3, 23—29 mit Num. 27, 12—23. Mögen auch unter diesen Stellen wegen der Differenz in der Angabe der Todesstätte Aharons (Mosera im Deut. und der Berg Hor in Num.), wegen der Unsicherheit der Quellenscheidung im Kundschafterbericht Num. 13 und wegen der Verschiedenheit des Berichts über die Bestellung Josua's zum Nachfolger Mose's, Deut. 10, 6; 1, 22—25 und 3, 23—29 von weniger Belang sein, so bleiben doch die übrigen Stellen für uns wichtig, über dieselben vergleiche man unten. Wie sich Graf diese Schwierigkeiten gelöst dachte, hat er bei Erweiterung seiner Hypothese nicht aufgeklärt.

In dieser erweiterten Gestalt fand die Hypothese bald neue Anhänger. Bis vor Kurzem ist der Holländer Kuenen der eifrigste Vertheidiger derselben gewesen durch die Darstellung der Geschichte des Gottesdienstes in Israel mit Zugrundelegung der Graf'schen Hypothese (de godsdienst van Israël 1869 und 1870), worin er die Hypothese geschichtlich allseitig zu befestigen suchte. Ihm folgte mit dem Versuch einer literar-historischen Begründung der Strassburger A. Kayser (das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels und seine Erweiterungen. Strassburg 1874). Siegesgewiss traten hierauf Bernh. Duhn (die Theologie der Propheten. Bonn 1875) und Wellhausen (die Composition des Hexateuchs in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 1876 Heft III. p. 392 bis 442. Heft IV. 531—602. 1877 III. 407—479) für die Hypothese auf, indem sie dieselbe als unzweifelhaft richtig hinnahmen. Letzterer hat diesen Standpunkt auch

in der von ihm bearbeiteten vierten Ausgabe der Bleek'schen Einleitung in's Alte Testament festgehalten und ist ganz neuerdings in dem bis jetzt erschienenen ersten Bande seiner Geschichte Israels (Berlin 1878 I.) als der entschiedenste Kämpfer für die nun mit Fug und Recht auch nach seinem Namen zu benennende Graf-Wellhausen'sche Hypothese aufgetreten. Dieser erste Band, der eine Kritik der Quellen liefert, läuft im Grossen und Ganzen auf nichts anderes hinaus als auf eine Darstellung der Gestaltung der alttestamentlichen Quellen, wie sie sich nach Annahme dieser Hypothese ergibt. Neben dieser bedeutendsten Begründung der Graf-Wellhausen'schen Hypothese sucht noch von Zeit zu Zeit Kuenen in der „Theologisch Tijdschrift“ (cf. 1877. 5. Stuck bl. 465 bis 496 Bijdragen tot de Critiek van Pentateuch en Jozua. I. De aanwijzing der vrijsteden in Joz. XX. II. De stam Manasse; 6. Stuck bl. 545—566 III. De uitzending der verspieters. [In dem Jahrgang 1878 sind noch zwei Abhandlungen in der Zeitschrift von ihm erschienen, die erste im März- und die andere im Maiheft. Beide waren mir nicht erhältlich, letztere handelt von „de godsdienstige vergadering bij Ebal en Gerizim“]) an einzelnen Abschnitten des Hexateuchs die nachexilische Zeit der Grundschrift nachzuweisen. Die von den Gegnern der Hypothese geschriebenen Abhandlungen hier schon einzeln anzuführen, ist um so weniger nöthig, als dieselben mit Ausnahme jenes Aufsatzes von Riehm meist unbeachtet, oder doch ohne irgend welchen Einfluss auf die Gestaltung der Hypothese gewesen sind.

II. Die Begründung der Graf'schen Hypothese.

Dass neben den Gründen für die spätere Abfassung es auch solche für eine frühere gebe, ist von manchen verschwiegen, von Kuenen aber zugegeben worden, wenn er allerdings auch sich Mühe giebt, dieselben als blos scheinbare nachzuweisen: Theol. Tijdschrift 1877 III. De uitzending der verspieters p. 545 f.: „Der Streit

dauert noch allzeit fort. Wohl gewinnt die Ansicht von K. H. Graf nun auch in Deutschland Boden, aber auch die Priorität der sogenannten „Grundschrift“ findet noch ihre Vertheidiger. Für einen Theil mag dies aus der Macht der Tradition zu erklären sein, für einen andern Theil mag es doch auch in den Texten seinen Grund haben. Wenn diese überall eben deutlich und undoppelsinnig den späteren Ursprung der priesterlichen Stücke in's Licht stellten, wie sollte dann — um nur diesen einen zu nennen — ein Mann wie Nöldeke sie noch immer vor das Deuteronomium setzen können? Wirklich giebt es Pericopen, die uns in Verwirrung bringen könnten, weil sie beim ersten Ansehen Zeugniß abzulegen scheinen für die traditionelle Auffassung, die wir doch überwiegender Gründe wegen preisgegeben haben.“

In solchen zweifelhaften Abschnitten hilft sich dann Kuenen mit Annahme von späteren Zufügungen, wie z. B. Deut. 1, 39, wo es allerdings höchst auffällig ist, dass LXX den charakteristischen Zusatz aus Num. 14, 31, welchen Vers Kuenen ganz der „Grundschrift“ zutheilen zu müssen glaubt, ursprünglich noch nicht hat, oder von Glossen oder von haggadischen Einfügungen, wie z. B. Num. 32, 6—15 „een stuck haggada en wel van de paraenetische soort“ sein soll wegen der Beziehungen zu Num. 13 und 14, welche Capp. theilweise zur „Grundschrift“ gehören.

Wir lassen diese und ähnliche Wegräumungen der Schwierigkeiten auf sich beruhen und sehen uns nun die „overwegende redenen“ im Allgemeinen an, indem wir uns fragen, ob dieselben wirklich von vornherein ein Präjudiz gegen unsere Untersuchung liefern können, und ob daher die allfälligen Spuren als Glossen oder haggadische Stücke oder auf irgend eine andere Weise wegzuwischen seien.

a) Die cultusgeschichtliche Begründung.

Die Hauptbegründung der Hypothese ist von Graf an auf das archäologische Gebiet verlegt worden. Dadurch dass das Deuteronomium in manchen Beziehungen mit dem Gesetz von Q (ich nehme von nun an diese Bezeichnung mit Q an; Wellhausen hat dieselbe aufgebracht, um das Buch als *quatuor foedera continens* zu bezeichnen, und Kuenen stimmt bei; sie ist deshalb zu empfehlen, weil sie ohne jedes Präjudiz für die kritische Stellung gebraucht werden kann und nicht wie die Bezeichnung A, B u. s. w. zu Verwechslungen Anlass giebt. Den Jehoviten nennen wir ebenfalls mit Wellhausen JE als Composition von J (Jahvist) und E (den sog. zweiten Elohisten) und den Deuteronomiker Dt.) nicht übereinstimmt, wurde man zu der Unterscheidung der Zeit beider Gesetze geführt, und nachdem man durch die Auffindung der Zeit Josia's als der mit dem Deuteronomium übereinstimmenden fast allgemeine Anerkennung erlangt hatte, stellte man den allgemeinen Satz auf: Ein Gesetz ist erst dann als vorhanden anzusehen, wenn seine Grundsätze der Zeit entsprechend sind und ihre Ausführung nachweisbar ist. Zu diesem allgemeinen Satze fügte sich dann der Untersatz: Die Anschauungen und Gesetze von Q können erst nach dem Exil als vorhanden und ausgeführt nachgewiesen werden. Hieraus folgte der Schluss: Also kann das Gesetz von Q erst nach dem Exile vorhanden gewesen sein.¹⁾

1) Um den Vorwurf, bei der Zusammenfassung der cultusgeschichtlichen Argumente nicht einen Hauptgrund Kuenen's und bes. Wellhausen's u. s. w. bei Seite gelassen zu haben, nämlich den: Q sei nur als Weiterbildung der von Dt. gelegten Basis zu begreifen, von uns fern zu halten, müssen wir hier darauf aufmerksam machen, dass dieser Grund, wenn auch derselbe immer und immer wieder bei der cultusgeschichtlichen Begründung der Hypothese cf. in J. Wellhausen, *Geschichte Israels I.* die Geschichte des Cultus, betont wird, für unsere Untersuchung unter die Rubrik der religionsphilosophischen Begründung fällt, wo über denselben gehandelt wird.

Nehmen wir daher vor der Hand an, jener Obersatz habe wirklich seine Richtigkeit und sehen nach, ob die Gesetze in Q in der nachexilischen Zeit zur Ausführung kamen.

1. Dass Q fortwährend einen genauen Unterschied zwischen Priestern und Leviten macht, ist anerkannt. Hierzu wurde nun die Behauptung gefügt, dass eine solche Trennung von Leviten und Priestern erst vom Chronisten gemacht werde, indem er aus den deuteronomischen **הַכֹּהֲנִים הַלֵּוִיִּם** Leviten und Priester habe entstehen lassen. Ob schon in früherer Zeit sich eine strenge Unterscheidung von Leviten und Priestern finde oder nicht, ist hier ohne Belang. Wichtig allein bleibt uns, ob sich eine solche Trennung bei dem Chronisten vorfindet, und da ist zuerst auffällig, dass gerade die Chronik eine Anzahl von Stellen aufweist, in denen nach richtiger Lesart, wie Curtiss (*the levitical priests* p. 190—227. 1877) nach Prüfung einer grossen Menge von Handschriften nachgewiesen hat, sich eben die deuteronomische Zusammenstellung von **הַכֹּהֲנִים הַלֵּוִיִּם** ohne ך findet: 1 Chron. 9, 2. 2 Chron. 5, 5. 23, 18. 30, 27. Esra 10, 5. Neh. 10, 29. 35. 11, 20. Mag dieser Gebrauch gegenüber den andern Stellen, in welchen das ך steht, besonders wenn trotz Curtiss das Uebergewicht der Zeugen in 2 Chron. 5, 5. 23, 18. Esr. 10, 5. Neh. 11, 20 für die Copula spricht, als unbedeutend erscheinen, und mag man an mancher Stelle versucht sein, diese Verbindung bloß als asyndetische Nebeneinanderstellung zu fassen, so wird dasselbe an der Stelle 2 Chron. 30, 27 dadurch verboten, dass mit solchem vermeintlichen Aufheben eines Widerspruchs die Chronik eines andern mit Q beschuldigt würde, da sie dann ebenfalls die Thätigkeit der Priester und Leviten nicht in der von Q gebotenen Weise auseinanderhielte. Es wird nämlich Num. 6, 22 ff., welches Stückchen trotz dem Bedenken von Kayser (a. a. O. p. 80) nur Q angehören kann, dem Aharon und seinen Söhnen das Sprechen des Segens über das Volk anbefohlen, während bei der Annahme eines Asyndeton dies 2 Chron. 30, 27 (cf. dazu wegen des

Ausdrucks **לְמַעַן קָדְשׁוֹ לְשִׁמְיָם** Deut. 26, 15) auch von den Leviten erzählt würde. Und wenn auch einfach nach der Meinung des Chronisten alle Priester Leviten sind, aber nicht alle Leviten Priester, so ist eine solche Anschauung bei Q unmöglich und die Anlehnung an den Sprachgebrauch von Dt. höchst auffallend. Es bleibt also unter allen Umständen eine Incongruenz der Chronik mit Q, und es darf daher in Beziehung auf Uebereinstimmung in Sachen der Priester und Leviten mit Q die Chronik nicht in Anspruch genommen werden (vgl. hiezu S. J. Curtiss: *De aaronitici sacerdotii atque thorae elohisticae origine*, Lipsiae 1878 p. 32—40, in welchem Abschnitt die Frage behandelt ist, ob die Chronik dieselbe Ansicht über das aaronitische Priesterthum vertrete, wie die mittelpentateuchischen Bücher.).

2. Nach Neh. 10, 33 beträgt die Abgabe der Tempelsteuer den dritten Theil eines Šekels, während nach Ex. 30, 11—16 die Steuer die Hälfte eines Šekels betragen sollte. Allerdings hat auch Kayser (a. a. O. p. 196) die Incompatibilität dieser beiden Stellen für die gleiche Zeit gefühlt und macht daher das mitten in Q stehende und allerdings in merkwürdigem Zusammenhang sich befindende Stück zu einer Einfügung des Sammlers, der dasselbe erst nach Nehemia eingeschoben haben soll, als man $\frac{1}{2}$ Šekel als Tempelsteuer bezahlte. Die Ausscheidung dieses Stückes und folgerichtig auch von Ex. 38, 21—31 geschieht aus folgenden Gründen (cf. Kayser a. a. O. p. 61):

a) „Diese Verordnung einer Kopfsteuer für den Bau der Stiftshütte unterbricht den Zusammenhang, die Aufzählung der heiligen Geräte.“

b) „Die Stelle steht in Widerspruch mit Ex. 25, 2, nach welchem das Werk aus freiwilligen Gaben bestritten werden soll.“

c) „Neben freiwilligen Gaben kann aber nicht eine obligatorische Steuer angenommen werden, da Ex. 35, 5 f. wieder nur die freiwilligen Gaben in Betracht kommen.“

Gegen a. ist geltend zu machen, dass die Unter-

brechung des Zusammenhanges noch nicht nothwendig die Annahme einer andern Hand verlangt und dass besonders die in diesem Theile des Exodus bestehende Unordnung vgl. LXX, Popper (der biblische Bericht über die Stiftshütte. Leipzig 1862) und Bertheau (die sieben Gruppen mosaischer Gesetze. Göttingen 1841) die Versprengung dieses Stückes begreifen lässt.

Gegen b. ist einzuwenden, dass es sich in diesem Stücke nicht handelt um den Bau des Zeltcs oder um die Beschaffung seiner Geräthschaften, sondern, wie der Anfang von V. 12 zeigt **בִּי תָשָׂא אֶחָדָרָאשׁ בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל לַפְקֻדֵיהֶם**, um eine Zählung der streitbaren Männer, und dass ihre Abgabe von $\frac{1}{2}$ Šekel nicht zu der Errichtung des Zeltcs, sondern zu der Unterhaltung des Dienstes an demselben verwandt wurde, cf. für diese Bedeutung **זָבַדָּה אֹהֶל מוֹעֵד** in Ex. 30, 16 auch Num. 4, 30. 7, 5. 8, 24, welche übrigens die einzige Bedeutung von **זָבַדָּה** ist. Nach der Grundbedeutung von **עבד**, die nach **עבַת**, **עבש**, taabbada, (**تَعَبَّأَ**), widerspenstig sich aufführen, **أَبَا**, **عَبَاءَ**, gestreiftes Kleid u. s. w. nur „sich wenden, drehen, krümmen“ (wodurch sich auch das joelische **עבש** Joel 1, 17 als „zusammenschrumpfen“ erklärt), also „sich Mühe geben“ sein kann, wird es auch hier das „sich bemühen, arbeiten, dienen“ und nie das „schaffen, hervorbringen“ bedeuten (doch vgl. Gesenius' Handwörterbuch 8. Aufl. p. 601 über **עָבַד**, die die Grundbedeutung des Deckens haben soll), und so findet sich das **עבדה** in den 82 Stellen des Pentateuchs auch, entweder von dem mühevollen Dienst der Kinder Israel in Aegypten Ex. 1, 14. 2, 23 (bis) 5, 9. 11. 6. 6. 9. 13, 5. Deut. 26, 6 oder von dem mühevollen Dienste Jakobs Gen. 29, 27. 30, 26 oder dem Dienste eines Knechtes Lev. 25, 39 oder von dem religiösen cultischen Dienst, in welchem Sinne in Q allein **עבדה** 54mal vorkommt. In letzterem Sinne kommt es in JE nur Ex. 12, 25. 26 vor und auch da besonders von der Vorbereitung zum Pesach, also nicht in dem eigentlichen Sinne von cultischem Dienst überhaupt. Demnach spricht

schon dieser Befund von dem Gebrauche des עברה in Q für die Angehörigkeit dieses Stückes zu Q.

Im Hinblick auf c. haben wir das Recht auf das gegen b Bemerkte zu verweisen, da bei richtiger Auffassung unserer Stelle Ex. 30, 11—16 kein Widerspruch mit Ex. 35, 5 f. besteht.

Endlich sprechen noch ausser dem bereits Angeführten mehrere Erscheinungen und Merkmale für die Zugehörigkeit von Ex. 30, 11—16 zu Q, wenn auch das Stück in einem andern Zusammenhang ursprünglich mag gestanden haben. Dass Num. 31, 48 ff., welche Verse auch Kayser (a. a. O. p. 94) zu Q zählt, offenbar unseren Abschnitt voraussetzt, mindestens denselben Verfasser haben muss, wird bei Vergleichung der mannigfachen Gleichheiten im Ausdruck, sowie der Aehnlichkeit der Anschauung jedermann einleuchten: Num. 31, 48 ff. handelt es sich, wie Ex. 30, 11—16, um die Zählung der Mannschaft, dort nach der Schlacht, hier bei der Aushebung, vgl. v. 49 עברה נשא את ראש אנשי המלחמה mit Ex. 30, 12a; der Ausdruck נשא את-ראש findet sich in dem Sinne: die Summe zählen nur bei Q Num. 1, 2. 26, 2. 4, 2. 22. (während in JE Gen. 40, 13. 19 und 20 derselbe Ausdruck einen ganz andern Sinn hat: das Haupt erheben u. v. 19 das Haupt wegnehmen); beidemale heisst die Steuer תרומה Num. 31, 52 und Ex. 30, 13, beidemale ist der Zweck derselbe Num. 31, 50 und Ex. 30, 15 und 16 זָרוֹן לְבֵית־יִשְׂרָאֵל לִפְנֵי לִבְיָדָה; beidemale ist es לִבְיָדָה לִפְנֵי יְהוָה Num. 31, 54 cf. Ex. 30, 16 לִבְיָדָה לִפְנֵי יְהוָה. Wenn man trotzdem versucht wäre, Ex. 30, 11 f. als eine Novelle im Stil und Sinn von Q mit dem Vorbild von Num. 31, 48 ff. zu erklären, so hiesse das nichts anderes, als die Aehnlichkeit anerkennen und nur um der Hypothese willen eine unwiderlegliche Behauptung aufstellen.

Ueber die Stellung von Ex. 30, 11—16 innerhalb des Abschnittes 25, 1 bis 30, 38, welcher den Befehl zur Erstellung des Zeltcs und seiner Geräthe enthält, haben wir bei der anerkannten Unordnung oder unerkannten Anordnung dieses Theils des Pentateuchs keine Rechen-

schaft zu geben. Möglicherweise ist die Zusammenstellung mit den folgenden Abschnitten durch den gleichen Anfang veranlasst **וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר** 30, 11 cf. 30, 17. 22 (auch v. 34) 31, 1, 12.

Nach alledem müssen wir diesen Abschnitt der Quelle Q zuschreiben, wenn wir nicht die zur Bestimmung der verschiedenen Bestandtheile geltenden Grundsätze aufgeben wollen.

Mit der Feststellung der Verschiedenheit von den in Ex. 30, 13 ff. u. Neh. 10, 33 angeführten Steuern scheinen wir nun aber auch die Incongruenz des Chronisten mit Q in diesem Stücke aufgehoben zu haben, und dürfen wir daher diese Stellen nicht für den von Kayser zu anderem Zwecke betonten Widerspruch geltend machen. Allein dem gegenüber zeigt uns 2 Chron. 24, 5 ff., dass schon der Chronist Neh. 10, 33, wie Kayser die spätere Tempelsteuer auf Ex. 30, 13 ff. gründete und demnach besteht bei Festhalten an dem sprachlichen Befunde d. h. an der Zugehörigkeit von Ex. 30, 13 ff. zu Q eine Discrepanz von Q und dem Chronisten.

3. Nach 2 Chron. 30, 25 f. 35, 11 ff. wird das Pesach nicht gefeiert nach der Vorschrift von Q in Ex. 12, sondern nach der in Deut. 16, 1 ff. gegebenen Vorschrift, nach welcher dasselbe nicht mehr in dem Hause eines jeden gefeiert werden darf, sondern an dem Orte, den Jahve zu seiner Wohnung erwählt.

Nehmen wir dazu, dass über manche Einrichtungen wie Jubeljahr und Freistädte **עָרֵי הַמְּקֻלָּט** ausser den historischen Nachrichten 1 Chron. 6, 42 und 52 nichts in späterer Zeit erwähnt wird, dass ferner das Gesetz über die Levitenstädte, wie Wellhausen (cf. Geschichte Israels I. p. 166) zugiebt, in nachexilischer Zeit auch nicht ausgeführt wurde, so dürfen wir jedenfalls behaupten, dass der Untersatz: die Gesetze in Q können nach dem Exil als ausgeführt nachgewiesen werden, unrichtig ist, folglich auch kein Schluss gezogen werden darf, Q sei erst nach dem Exil aufgezeichnet worden.

Halten wir nun dennoch an dem Obersatz fest, dass

ein Gesetz erst dann als vorhanden anzusehen ist, wenn dessen Ausführung nachweisbar ist, so werden wir zu dem Schlusse gezwungen, da in keiner Periode der israelitischen Geschichte die Ausführung von Q sich beweisen lässt, und da wohl auch von dem Exil bis auf unser Jahrhundert kein Zeitabschnitt sich diese Gebote auferlegt hat, dass Q noch nicht vorhanden sein kann. Da dies aber absurd ist, so haben wir die Giltigkeit des Obersatzes zu verneinen. Und dass derselbe unrichtig ist, lässt sich in Beziehung auf das Deuteronomium an einem Beispiele zeigen: Gewiss ist, dass das Deuteronomium zur Zeit Josia's als rechtskräftiges Gesetzbuch anerkannt wurde, und dass man damals sich bemühte, seine Vorschriften durchzuführen. Auch wird Niemand bezweifeln, dass Jeremias, dem ja hie und da schon eine Miturheberschaft am Deuteronomium ist zugeschrieben worden, diese Vorschriften kannte, ja sie als bindend anerkannte. Trotzdem finden wir, dass er das Gebot, bei der Trauer sich die Haut nicht zu ritzen und die Haare nicht zu schneiden Deut. 14, 1. **בָּנִים אֲתֶם לַיהוָה אֱלֹהֵיכֶם לֹא תַתְּגַדְדוּ וְלֹא תִשְׂתַּיִמוּ קִרְחָה בֵּין עֵינֵיכֶם לָמָּה**, durchaus nicht beachtet, sondern es vielmehr für einen Mangel ansieht, wenn dies bei der Trauerklage über einen Verstorbenen nicht geschieht cf. Jer. 16, 6.

וַיֹּמְתוּ גְדִלִים וְקַטְנִים בְּאַרְצָה הַזֹּאת לֹא יִקְבְּרוּ

וְלֹא יִסְפְּדוּ לָהֶם וְלֹא יִתְגַּדְּדוּ וְלֹא יִקְרַח לָהֶם

vgl. Jer. 41, 5. 47, 5. 48, 37. Wohl ist aus seinen Worten nicht zu entnehmen, dass er die Sitte dieser Art von Trauerbezeugung empfiehlt, aber das beweisen sie doch, dass seine und seiner Zeitgenossen Anschauung von der bestehenden Sitte eine andere ist, als die des in Rechtskraft geltenden Deuteronomiums.

Gegen unsere Schlussfolgerung könnte eingewendet werden, dass trotz diesen oben angeführten Differenzen zwischen Q und nachexilischer Zeit dennoch festzuhalten sei an der Zeit nach dem Exil, wie man auch trotz Deut. 14, 1 und Jer. 16, 6 das Deuteronomium in die Zeit Jeremia's setze; die Möglichkeit ist zuzugeben, aber für die Wirklichkeit müssen erst andere Gründe gegeben

werden und so viel ist vor allem gewonnen, dass diese archäologischen Gründe nicht im Stande sind andere zu verdrängen, und dass sie nicht das Recht haben, die erste Stelle zu beanspruchen und zu behaupten, sondern, dass vielmehr ihre Giltigkeit erst von andern abhängig gemacht werden muss. Somit ist von dieser Seite unsere Aufgabe nicht von vornherein als resultatlos und unnütz verurtheilt, und wir dürfen in dieser Hinsicht umsomehr auf allgemeine Anerkennung dieser Schlussfolgerung rechnen. da Kuenen im Jahr 1870 (de godsdienst van Israël. Tweede Deel bl. 203) zugegeben hat, dass ein Vorhandensein von Q vor dem Exil und seine practische Durchführung erst nach demselben denkbar wäre, indem er sagt: „Solch ein zeitlicher Schlaf der rituellen Gesetzgebung ist sicher nicht undenkbar, aber mag doch dann allein angenommen werden, wenn die viel einfachere und natürlichere Vorstellung, die Graf uns giebt, als vollständig unhaltbar bewiesen ist.“

b) Die religionsphilosophische Begründung.

Neben der archäologischen Begründung ist noch mit besonderer scheinbarer Beweiskraft eine religionsphilosophische versucht worden. Sie ist es, die mit aller Kraft Wellhausen in seiner Geschichte Israels I. durchzuführen sucht, und gerade im Hinblick auf diese bekennt jedenfalls Wellhausen (a. a. O. p. 14). „von Vatke das Meiste und Beste gelernt zu haben“. Man hat hiebei die ganze Entwicklungsgeschichte des israelitischen Volkes und deren Gang betrachtet und sich berechtigt geglaubt, nach der Wahrscheinlichkeit desselben eine ganze Periode aus der Geschichte Israels zu tilgen. Man hat die Religion der Propheten zum Ausgangspunkte gemacht und von da an eine stufenweise sich bildende Degeneration in der alttestamentlichen Religion von dem innerlichen Gottesdienst zu dem äusserlichen bloß ceremoniellen erkannt, und hat daher, um so eine im allgemeinen ihre Richtung nie verändernde Entwicklungslinie zu behalten, geglaubt, die levi-

tischen Ceremonienvorschriften erst in die prophetenlose nachexilische Periode einreihen zu dürfen. Dass aber auch bei Versetzung von Q in die nachexilische Zeit dennoch eine tiefer als die Propheten stehende und zwar eine rituelle Zeit vor diesen anzunehmen ist, hat Smend in seiner Abhandlung: *Moses apud prophetas sive quidnam prophetae saeculi noni et octavi de religionis israeliticae moribus etc. prodant.* Halis Saxonum 1875. bewiesen und damit den Traum einer vollständigen Umgestaltung der israelitischen Geschichte durch die Annahme der Grafschen Hypothese verscheucht. In der That würde zwar durch die Erhebung dieser Hypothese zur Gewissheit ein ganz anderes Bild von Israel uns sich darstellen; da die nunmehr älteste Quelle des Hexateuchs JE mit Ausnahme einiger alter, in derselben aufbewahrter Lieder und anderer Fragmente erst in der Mitte des 9. Jahrhunderts v. Chr. abgefasst ist, so schrumpft die ganze moaische Periode auf ein Minimum zusammen, das etwa im reducirten Dekalog seinen Ausdruck fände, weil an Geschichtlichkeit des JE in seinen Nachrichten über den gottesdienstlichen Stand der Vorzeit nicht zu denken ist, da JE ja schon in der Patriarchenzeit dieselbe Stufe in der Entwicklung des Gottesdienstes voraussetzt, wie diejenige seiner Zeit war. Wir könnten also erst mit dem 9. Jahrhundert eine Geschichte der israelitischen Religion beginnen. Doch wie richtig auch eine solche Darstellung scheinen mag, so ist durch dieselbe zugleich mit Q auch JE ganz über Bord geworfen und sind nicht einmal die Propheten nach ihrem vollen Inhalte aufgefasst; es ist nämlich dabei nicht genug beachtet worden, dass an manchen Stellen und gerade an solchen, die für diese Anschauungsweise geltend gemacht werden, die Propheten neben sich eine viel verbreitete Strömung voraussetzen und bekämpfen, welche eine vorangegangene mehr priesterliche und gesetzliche Periode verlangt. Dies ist auch in seiner Weise von Wellhausen (*Jahrbücher für deutsche Theologie* 1876. IV. Die Composition des Hexateuchs p. 555) zugestanden, wo er die beiden Dekaloge Ex. 34

und Ex. 20 verglichen hat: „Wir wissen aus Amos und namentlich aus Hosea, welche kolossale Wirklichkeit die Feste für das alte Volk hatten, und wie in ihrer Feier eigentlich die ganze Religion aufging. Sehr merkwürdig ist, dass Ex. 20 nur der Sabbath und kein einziges Fest geboten wird. Gegen den unsrigen (cp. 34) bezeichnet dieser erste Dekalog einen äusserst bedeutenden Fortschritt; er verhält sich zu ihm, wie Amos zu seinen Zeitgenossen.“ Wir sehen also, dass auch ohne Berücksichtigung von Q diese gerade Linie nicht so genau zu nehmen ist, dass wir vielmehr diesen philosophisch betrachtenden und verallgemeinernden Standpunkt aus dem einzelnen nicht rechtfertigen können und daher denselben als unrichtig ansehen müssen. Wir stimmen darum dem Urtheil von Smend (a. a. O. p. 75) zu, dass das Urtheil über das Alter des Leviticus (so nennt er ganz Q) im Allgemeinen nicht ändern, „*quae adhuc de Israelitarum religione et nascente et crescente et adulta existimavimus.*“ Ueber die zur Bestätigung obiger Anschauung angeführten Stellen aus Amos, Jeremia, u. s. w. vgl. unten. Ueberhaupt darf wohl darauf aufmerksam gemacht werden, dass eine religionsphilosophische Betrachtungsweise sich erstlich nach den gegebenen Factoren zu bilden und dass sie dabei auch auf das Einzelne Rücksicht zu nehmen hat. Aus der Darstellung der Entwicklung der israelitischen Religion allein, die mit der angenommenen Graf'schen Hypothese vom Alten Testament in Bezug auf den Kultus zu geben möglich ist, und die eben Wellhausen gegeben hat, ist die Hypothese noch nicht erwiesen, auch nicht, wenn selbst die Gestaltung einfacher und glätter wird; denn der aller Wahrscheinlichkeit und Natürlichkeit nach anzunehmende Entwicklungsgang darf nicht mit als Massstab zur Kritik der Quellen selbst benützt werden, sondern der wirkliche Gang ist erst aus den anderweitig festgestellten Quellen zu erschliessen. Die religionsphilosophische Anschauungsweise darf also durchaus nur in höchst seltenen Fällen mit ein Wort reden, wo es sich darum handelt, eine kritische Frage zu lösen. Auch ihr Gewicht

hängt erst von andern Gründen ab und sie kann höchstens eintreten, wenn alle anderen Bestimmungsmerkmale zu keinem Resultate führen. Somit ist auch von Seiten der religionsphilosophischen Anschauungsweise unsere Arbeit nicht präjudicirt.

Zwar werden auch manche Einzelheiten zur Begründung dieser Anschauungsweise aufgeführt, und um nicht ungerecht zu sein, müssen wir dieselben auf ihre Beweiskraft prüfen. Es sind die schon oben erwähnten Prophetenstellen, welche den Beweis liefern sollen, dass zu ihrer Zeit noch keine rituellen Vorschriften als von Alters her gültig anerkannt waren. Da diese Stellen zu behandeln im Grunde mehr zu dem Hauptabschnitt unserer Untersuchung gehört, so möge hier nur in Kürze ihrer Erklärung vorgegriffen werden.

Die Reihe der Stellen beginnt mit Hos. 3, 4 f., welche Verse Kuenen in Anspruch nimmt als Beweis für die Anschauung der Propheten, nach welcher zu dem Gottesdienste die Opfer nicht gehören, eine Auffassung dieser Verse, die gewiss unrichtig ist. Doch mit mehr Nachdruck ist von jeher auf die Stellen Am. 5, 21 ff. und Jer. 7, 22 ff. und in zweiter Linie auf ihre Parallelen in Jes. 1 und Mich. 6 hingewiesen worden. Nehmen wir auch vor der Hand an, um in unserer Untersuchung Zusammengehöriges nicht auseinanderreißen zu müssen, dass diese Stellen wirklich eine vollständige Opposition gegen die Opfer enthalten, und dass folglich die Existenz von anerkannt verbindlichen Opfergeboten undenkbar sei, so genügt es hier, darauf aufmerksam zu machen, wie wenig consequent die Vertheidiger der Grafschen Hypothese verfahren. Warum treffen die Folgerungen, die aus obigen Stellen für die Anschauung der Propheten gemacht werden, nur die Opfer und Gebräuche in Q? Warum sollte Am. 5, 21 ff. nicht ebensogut, wie auf Q, auch auf die Opferberichte in JE gehen? Warum richten sich die Worte Jer. 7, 22 nur gegen Q und nicht auch gegen das Deuteronomium? Denn es ist schwer einzusehen, wenn jene Stellen die Opfer überhaupt verdammen, wie

sie die wenigen Nachrichten darüber in JE und Dt sollten dulden können, dagegen nur da Anwendung fänden, wo vieles zu verwerfen wäre. Das einzig Consequente wäre die Umstellung des ganzen Pentateuchs, zusammengekommen in seinen Quellen JE, Dt und Q, in die Zeit nach solchen verdammenden Anschauungen und Urtheilen. Der Ausweg, bloss die anstössigen Stellen des Hexateuchs auszumerzen, ist ja abgeschnitten durch die allgemeingiltige Annahme eines einheitlichen Verfassers für jede einzelne dieser verschiedenen Quellen. Die Unmöglichkeit, jene Consequenz ziehen zu dürfen, ist aber ausserdem schon durch manche andere Gründe festgestellt. Folglich muss in den Prämissen dieser Schlussfolgerung eine Unrichtigkeit liegen, da es unmöglich ist, bloss die halbe Consequenz zu ziehen. Schon von dieser Seite auf die Unrichtigkeit der Handhabung dieser Stellen hingewiesen, werden wir weiter unten eine Erklärung derselben versuchen, die nicht zu solch unmöglichen Consequenzen führen kann, und wir hoffen dieselbe sowohl aus der Anschauung der Propheten als auch aus sprachlichen Gründen als die richtige rechtfertigen zu können.

Einen letzten Halt glaubte endlich diese philosophische Betrachtungsweise zu finden in den letzten Capiteln des Ezechiel XL—XLVIII. Aus den Abweichungen, die Ezechiel sich in denselben gegen die in Q gegebenen Verordnungen in Betreff der Opfer und Tempeleinrichtung u. s. w. erlaubt, hat man sich für berechtigt gehalten, den Schluss ziehen zu dürfen, dass Q noch nicht existirt haben. Man hat gerade in Ezechiel eine willkommene Brücke zu finden geglaubt, die hinüberleite über die breite Kluft von dem lebendigen Prophetenthum der vorexilischen Zeit zu dem todten Ceremonienwesen der nachexilischen Periode. Alle die einzelnen Stege zu betreten, die hinüberleiten sollen, liegt ausserhalb unserer Aufgabe, und wir können uns begnügen, bloss eine Wahrscheinlichkeitsrechnung aufzustellen, nämlich uns die Frage vorzulegen, ob es nicht eher einem Propheten, „einem Mann der Freiheit“, (wie Kuenen die Propheten nennt) gestattet gewesen,

in der Schilderung des neuen Tempels und in der Beschreibung des künftigen heiligen Landes von den in Q aufgezeichneten Verordnungen abzugehen, als einem falsarius nach Ezechiel, der mit der Grundlage des Ezechiel sich sein Bild der Theokratie soll geformt haben, und der gewiss, um seinem Werke mehr Eingang zu verschaffen, eher darauf sehen musste, dass er mit den Propheten in Einklang stehe. Für mein Urtheilsvermögen erklären sich diese Abweichungen leichter, wenn ich annehme, dass dem Ezechiel Q vorgelegen hat. Eben dies erkennend ist der jüdische Rabbiner Zunz so weit gegangen, dass er in der Z. der D. M. G. in allem Ernste den Namen Ezechiel als erdichtet und die Zeitdaten des Buches Ezechiel als erfunden ansieht, und dass er, weil er die Quelle Q hinter das Exil setzt, die Abfassung des Buches Ezechiel in die Jahre 440—400 verweist (Z. d. D. M. G. XXVII. 1873 p. 669 ff. „Bibelkritisches“). Demnach können wir mit mehr Recht diese Brücke, zu deren Befestigung man noch manche Stücke aus dem Leviticus hergeholt hat, abbrechen und mit aller Wahrscheinlichkeit diese Haltpunkte entfernen und also behaupten, dass in Sachen der religionsphilosophischen Betrachtung ebensoviel gegen als für die Annahme der Graf'schen Hypothese spricht. Uebrigens können wir für den bestimmten Nachweis, dass Ezechiel später als Q sein muss, auf die folgenden Partien unserer Untersuchung verweisen.

B. Die literarische Frage.

1. Die Wichtigkeit dieser Frage.

Bis hierher haben wir gesehen, dass weder die rechts- und cultusgeschichtlichen Gründe, noch diejenigen, die aus einer Beanspruchung von philosophischer Betrachtungsweise hergenommen sind, zur Begründung der Hypothese hinreichen, ferner dass auch aus ihnen nicht die erste Entscheidung in dieser Frage kann entnommen werden. Von ausserbiblischem Gebiete ist bis jetzt keine Hilfe zur Entscheidung dieser wichtigen Frage gegeben,

weil die Resultate der Assyriologie für die Zeit noch nicht allgemeine Anerkennung finden, obschon, wie ich glaube, mit einigem Recht dieselben schon jetzt als Gegner der Graf'schen Hypothese von Bickell in der Besprechung von Smith's chaldäischer Genesis übersetzt von Delitzsch, Leipzig 1876, ins Feld geführt wurden.

Die Assyriologie hat bis jetzt wenigstens eine schöne Anzahl von Genesislegenden nachgewiesen auf Tafeln, von denen Smith a. a. O. p. 21 sagt: „Jedes bis jetzt aufgefundenene Exemplar der Genesislegenden ist während der Regierungszeit Assurbanipal (c. 670 v. Chr.) geschrieben. Die bezüglichen Angaben der vorliegenden Tafeln lassen hierüber keinen Zweifel und sind auch nie in Frage gezogen worden. Auf der anderen Seite ist es eine nicht minder ausdrücklich angegebene und allgemein anerkannte Thatsache, dass diese Tafeln nicht die Originale, sondern lediglich Abschriften älterer Texte sind. Unglücklicher Weise aber ist das Datum der Originale nirgends erhalten.“ Nehmen wir daher nur eine kurze Zeit an, so stehen wir ja ohnehin schon weit vor dem Exil, und lassen sich nun in den Keilinschriften auch die verschiedenen jehovistischen und elohistischen Bestandtheile auf ein und derselben Tafel, in der Weise verbunden, wie in der Genesis, nachweisen, so wäre doch dadurch ein merkwürdiges Moment für die Pentateuchkritik gegeben. Dass solche Verbindung jehovistischer und elohistischer Züge wirklich vorkomme, hat Smith a. a. O. p. 235 an den Sintfluthberichten nachweisen wollen. Jedesfalls wird in späterer Zeit auch mit diesen Argumenten zu rechnen sein. Für heute sind wir zur Entscheidung der Frage noch auf das Alte Testament angewiesen.

Vielleicht wäre es möglich von sprachlicher und lexikalischer Seite her einige entscheidende Hilfsmittel zu finden, obschon dies Gebiet ziemlich schwierig und hie und da selbst täuschend sein kann, weil man überhaupt bei unserem jetzigen Texte der alttestamentlichen Schriften wenig von einer Entwicklung der hebräischen Sprache erkennen kann. So könnte man Num. 10, 2 versucht

sein **מָקָרָא** und **מָסַע**, letzteres in Verbindung mit dem Accusativzeichen **אֶת־**, aufzufassen als aramäische Infinitivbildung mit präfigirtem **מ** cf. Ez. 17, 9 **לְמַשְׁאוֹת אוֹתָהָ** und Ez. 36, 5: **לְמַעַן מִגְרָשָׁה לְבֹד־**; jedoch erscheinen in Ezechiel wieder in anderer Weise spätere Merkmale, die in Q sich nicht finden, wie z. B. dass bei Ezechiel nur **קִיט** Ez. 6, 9, 20, 43, 36, 31 sich findet, während im Leviticus nur **קִיץ**, wozu man vergleichen möge Gen. 27, 46 (Q) **קָצִיתִי בַּחַיִּי** mit Ijob. 10, 1 **נִקְטָה נַפְשִׁי בַּחַיִּי**, und dass Ezechiel **קָרַב** nur vom Innern des Menschen gebraucht und für das elohistische **מִקְרָב עַמִּי** (cf. auch Joël 2, 27 **בְּקָרֵב יִשְׂרָאֵל**) das **מִתּוֹךְ** setzt cf. Ez. 11, 19, 36, 26, 27, 14, 8, 9. Auch der Wechsel der Bedeutung von **נָבִיא** liesse sich anführen, denn Exod. 7, 1 **אֶחָדָה יְהוָה נְבִיאָה** ist **נְבִיא** gewiss in ursprünglicher Bedeutung „der Sprecher“, „Wortführer“ cf. Ex. 4, 16 gebraucht, (da **נְבִיא** unbedingt von **נָבָא** mit activer Bedeutung herkommt, wie sehr sich auch Kuenen und andere dagegen sperren mögen, cf. unter den vielen Pa'ilformen bei Hariri Makame 18 p. 182 f. I. Ausg. diejenigen mit Activbedeutung bes. **קָלִיִּם**). Später heisst es Prophet, in welchem speciellen Sinn (als Sprecher Jahve's) im ganzen Pentateuch es nur im Deuteronomium vorkommt, und 1 Sam. 9, 9 haben wir noch eine Bestätigung, dass, was zu damaliger Zeit **נְבִיא** benannt wurde, früher **רֹאֶה** hiess.

Nun ist in jüngster Zeit auch diese Seite der Frage verschieden beantwortet worden, indem Wellhausen in seiner Geschichte Israels (I. 397 ff.) das Vorkommen aramäischer Wörter in Q und namentlich in Gen. 1 behauptet hat, dagegen Ryssel (de elohistae pentateuchici sermone. Lipsiae 1878) nach genauer Untersuchung des elohistischen Sprachgebrauches und sorgfältiger Vergleichung mit dem nachexilischen zu dem Resultat gekommen ist, dass der Sprachgebrauch von Q mindestens in die vorexilische Periode verweise. Die Verschiedenheit des Resultates von Wellhausen und Ryssel muss uns schon die Schwierigkeit und Unsicherheit einer Entscheidung aus solchen sprach-

lichen Erwägungen zeigen, und es kann demnach auch die Frage nicht als von dieser Seite schon entschieden hingestellt werden. Es wird im Gegentheil hier nöthig sein, einen festen Kanon für die Entwicklung der hebräischen Sprache innerhalb des durch die Schriften des Alten Testaments ausgefüllten Zeitraums zu besitzen, und dazu muss vorher den Hauptschriften einer schriftreichen Periode und auch den kleineren oder unbedeutenderen einer literaturarmen ein fester Platz gegeben sein. Ferner sind noch in solchem Masse die Art und Weise jedes Schriftstellers sowohl als die Eigenthümlichkeiten des von ihm behandelten Stoffes zu beachten, dass jedesfalls für jetzt noch ja vielleicht für immer auf eine endgiltige Entscheidung von dieser Seite her muss verzichtet werden. Auch die von Wellhausen als nachexilisch bezeichneten elohistischen Ausdrücke sind nicht entscheidend; denn wären auch in der That die von ihm aufgeführten Wörter alle erst in exilischen und nachexilischen Schriften nachweisbar, was unmöglich ist, da wir noch nicht anders können, als bei der vielfachen Berufung auf die LXX uns in einige Skepsis einhüllen, weil diese Uebersetzung uns noch weniger als das Alte Testament das dem Alten Testamente entzogene Vertrauen zu verdienen scheint, so ist auch damit noch nicht der aramäische Charakter jener Wörter festgestellt, sondern eben so leicht eine Beeinflussung der nachexilischen Literatur durch den in jener Zeit alles geltenden P. C. anzunehmen, besonders weil die nachexilischen Schriften sich mehr als die vor-exilischen mit demselben Stoff befassen. In vielen Fällen wird sich auch das Nichtvorkommen der erwähnten Wörter oder der in Q sich findenden Bedeutung daraus erklären, dass eben dazu keine Veranlassung vorlag, weil die betreffenden Schriften von ganz anderen Dingen reden.

Es bleibt uns demnach einzig noch die literarische Seite der Frage übrig, wenn wir die Frage nach den Spuren in vorexilischen Schriften so nennen dürfen. Da dieselbe die einzig entscheidende sein kann, weil sich erst

nach dieser die übrigen Seiten zu richten haben, so ist eine Untersuchung dieser Frage ohne vorherige Eingenommenheit für die Richtigkeit der archäologischen und religionsphilosophischen Betrachtungen von grosser Wichtigkeit. Nun ist auch diese literarische Frage von Kayser untersucht worden und von ihm als mit den übrigen Resultaten auf archäologischem und religionsphilosophischem Gebiete zusammenstimmend erfunden worden. Es gilt also die Richtigkeit dieses Resultates zu prüfen und wir treten somit unserer Aufgabe näher.

2. Beschränkung auf die Propheten.

Dabei haben wir uns bloss auf die prophetischen Schriften beschränkt und die historischen von unserer Untersuchung ausgeschlossen. Es geschah dies infolge der Erwägung, dass die Propheten allein uns einen festen Standpunkt geben können, gleichwie im N. T. die vier grossen paulinischen Briefe, und ich folge darin Kuenen, der auch von diesem festen Punkte ausgehend die Geschichte der israelitischen Religion geschrieben hat. Ich schliesse auch, abgesehen von einzelnen nicht zu umgehenden Bemerkungen und Beobachtungen, das Deuteronomium von dem Rahmen meiner Arbeit aus, obschon ich dasselbe ja vielfach habe zu Rathe ziehen müssen. Ich thue dies deshalb, weil eine Untersuchung der Beziehungen zwischen Genesis bis Numeri zum Deuteronomium allzusehr auf die archäologische Frage hinüberführen würde. Eine Untersuchung über das Verhältniss der geschichtlichen Abschnitte in Dt. und ihrer Auffassung durch den Deuteronomiker zu denjenigen der vorhergehenden Bücher des Pentateuchs hat übrigens Dr. W. H. Kusters (die *historiebeschouwing van den Deuteronomist met de berichten in Genesis-Numeri vergeleken*. Leiden 1868) geliefert, welche zu Gesichte zu bekommen mir leider unmöglich war. Nach Kuenen versucht Kusters den Nachweis, dass der Deuteronomiker nur die geschichtlichen Abschnitte von JE kenne. Ferner halte ich, wenn ich

auch das 7. Jahrhundert als die Zeit der Abfassung des Deuteronomiums annehme, dieses fast allgemein angenommene Resultat nicht in der Weise für unanfechtbar, um von ihm aus weiter zu bauen in Bezug auf das schwankende Gebiet der Pentateuchkritik. Jedesfalls richtig aber ist, dass das Deuteronomium zu Ende des 7. Jahrhunderts als Rechtsbuch anerkannt wurde; doch auch hier ist die Frage nicht gegen jeden Zweifel gesichert, ob mit dem Deuteronomium nicht noch andere Quellen in Verbindung standen. Noch mehr lässt sich gegen die Annahme der Abfassung in dieser Zeit einwenden. Das geschichtliche Zeugniß 2 Reg. 22, 8. 23, 24 spricht beidemal nur von einem **מצא** und nicht von einem **כתב**, und daneben lässt sich nicht leugnen, dass Mich. 6, 8 das Deuteronomium zu citiren scheint vgl. **הַגִּיד לָךְ אָדָם מִה־טוֹב וּמִה־יָהוָה דְּלֹרֶשׁ מִמֶּה כִּי אִם־עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט וְאַהֲבַת חֵסֶד וְהַצְנֵעַ לֵבָת עִם־אֱלֹהֶיהָ:** wo nach Am. 4, 13 unter dem **מְגִיד** doch wohl **יהוה** zu verstehen ist, mit Deut. 10, 12. **וַעֲתָה יִשְׂרָאֵל מָה יְהוָה אֱלֹהֶיהָ שָׁאַל מִעֲמָךְ כִּי אִם־לִירְאָה אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיהָ לָלֶכֶת בְּכָל־דִּרְכָיו וּלְאַהֲבָה אוֹתוֹ וְלַעֲבֹד אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיהָ בְּכָל־לִבְבָהּ וּבְכָל־נַפְשָׁהּ:** Ebenso scheint sich Ahaz Jes. 7, 12 gegenüber Jesaja auf die Stelle Deut. 6, 16 **לֹא תִנָּסוּ אֶת יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם** zu berufen, um die Forderung des Propheten abzuweisen; ferner vergleiche man Mich. 2, 1 **כִּי יִשְׁלָל יָדָב** mit Deut. 28, 32. **וְאֵין לֵאמֹר יָדָה:** Sonach halten wir das Deuteronomium nicht für geeignet als festen Punkt dienen zu können, um von ihm aus die Fragen der Pentateuchkritik zu erledigen.

3. Zugrundelegung der Kayser'schen Quellenscheidung.

In Betreff der Quellenscheidung habe ich mich an die Aufstellungen Früherer gehalten, aber doch meiner Untersuchung nicht die allerneueste Scheidung von Wellhausen zu Grunde gelegt, weil ich dessen muthwilliger Kritik mit bestem Willen nicht überall zu folgen im Stande war. Ueberhaupt stiessen mir bei dem Studium der Wellhausen'schen Abhandlungen in den Jahrb. für

deutsche Theologie 1876 und 77: „Die Composition des Hexateuchs“ zum ersten Mal Zweifel auf, ob auch die Grundsätze, nach welchen man die verschiedenen Bestandtheile im Pentateuch ausscheidet, die richtigen sind. Wenigstens sind gewiss die Consequenzen von Wellhausen in hohem Maasse dazu angethan, an ihrer Richtigkeit Zweifel zu verursachen. Man stellt in dem Scheine der neuesten Wissenschaftlichkeit Anforderungen an vorchristliche Schriftstücke, die auf unser neunzehntes Jahrhundert angewandt die allermerkwürdigsten Resultate ergeben könnten. Die früher im Dienste starrer Orthodoxie aufgestellte Voraussetzung einer vollständigen Harmonie der ganzen Bibel, die von wissenschaftlicher Seite mit Recht in scharfen Worten angegriffen worden ist, wird jetzt mit derselben Starrheit auf die einzelnen Stücke übertragen und dabei werden oft in naivster Weise Widersprüche gewittert, so dass es grosse Mühe braucht, dieselben zu begreifen. Selbst in unsern wissenschaftlichen Büchern über Pentateuchkritik würden sich mit den auf das Alte Testament zur Quellenscheidung angewandten Grundsätzen leicht verschiedene Quellen nachweisen lassen; man vergleiche z. B. Bertheau „die sieben Gruppen mosaischer Gesetze in den mittleren Büchern des Pentateuchs“ 1840 p. 67: „Von einem **הַ חֶמֶשׁ** ist weder im Pentateuch, noch auch, wenn ich mich recht erinnere, im ganzen alten Testament die Rede“ mit p. 71 f., wo Bertheau selber diesen Ausdruck mit Stelle Exod. 34, 25 anführt und sich noch dagegen wehrt, dass es eine blossе Schlimmbesserung sei. Ist es noch Kritik zu nennen, wenn Wellhausen (a. a. O. p. 579) in Bileam's Geschichte zwei Versionen annimmt mit der leichten Bemerkung: „Ferner ist es noch sehr zweifelhaft, ob in der ursprünglichen Version der Seher trotz des Widerstrebens der Eselin dennoch schliesslich weiterritt. Ich glaube, er kehrte um, darauf erschien Balak persönlich bei ihm . . .“? Ein ähnliches neuestes Resultat ist die Schlussfolgerung aus Gen. 2, 2 **וַיְהִי בַּיּוֹם הַהוּא שָׁבַע הָאֱלֹהִים מֵעֲשֵׂה הָאָרֶץ**, dass zu dem ursprünglichen Schöpfungsbericht, der ausser

und die Quellenscheidung von Kayser zu Grunde gelegt habe; und dies konnte ich um so mehr, als sich nicht leugnen lässt, dass Kayser eher eine Vorliebe für JE als für Q an den Tag legt, sodass wir wohl schwerlich etwas zur Quelle Q rechnen werden, was ihr nicht angehören sollte. Allerdings wäre zu wünschen, dass Kayser's Angaben in seiner Untersuchung etwas genauer wären, da z. B. a. a. O. auf p. 64 das Cap. 16 des Leviticus ganz übergangen ist. Andere kleinere Versehen sind wohl unter die Druckfehler zu rechnen. Ich lasse hier eine Uebersicht der von Kayser zu Q gerechneten Stücke folgen, indem ich nur an den wenigen Orten meine verschiedene Ansicht anmerke:

Gen. 1, 1—2, 3.	Gen. 35, 9—15. 22b—29.
„ 5, 1—29 a (bis zu אֶת־ שְׁמוֹ נִזְכֵּר). 30—32.	„ 36, 1—8.
„ 6, 9b—22.	„ 37, 1.
„ 7, 6. 11. 13—16 a. 18 —22. 24.	„ 46, 6. 7.
„ 8, 1. 2 a. 3 b—5. 13 a. 14—19.	„ 47, 7—10. 27 b. 28.
„ 9, 1—17. 28. 29.	„ 48, 3—6.
„ 11, 10—32.	„ 49, 28 b—33.
„ 12, 4 b. 5.	„ 50, 12. 13. (22?).
„ 13, 6. 11 b. 12 a.	Exod. 1, 7. 13. 14.
„ 16, 3. 15. 16.	„ 2, 23 a β (von יִיאַחֲזֶה an) —25.
„ 17, 1—27.	„ 6, 2—12.
„ 19, 29.	„ 7, 1—13. 19. 20 a 22.
„ 21, 1 b—5.	„ 8, 1—3. 12—15.
„ 23, 1—20.	„ 9, 8—12. 35.
„ 25, 7—12. 16 b. 17. 19. 26 b.	„ 10, 20.
„ 26, 34. 35.	„ 11, 9. 10.
„ 27, 46.	„ 12, 1—10. 14—20. 28. 40—51.
„ 28, 1—9.	„ 13, 1. 2.
„ 31, 17. 18.	„ 14, 1—4. 8. 9. 15 b. 16 b—18. 21—23. 26. 27 a α (bis על הים)
„ 32, 1.	28. 29.

Exod. 16, 1—3. 6. 7a. 8—	p. 135 ff. zu verglei-
14. 15b—18. 21—23.	chen).
(22 nur theilweise)	Exod. 30, 17—31, 11.
32—34.	(„ 31, 12—17.) ¹⁾
„ 19, 1.	(„ 35, 1—3) ¹⁾
„ 24, 15—18a.	„ 35, 4—38, 20.
„ 25, 1—27, 19.	(„ 38, 21—31, worüber
„ 28, 1—30, 10.	p. 135 ff. zu vergl.).
(„ 30, 11—16, worüber	„ 39, 1—40, 38.

1) Kayser stützt sich bei seiner Annahme, dass Ex. 31, 12—17 und 35, 1—3 nach ihrer Grundlage von Ezechiel herrühren, auf das als fest bezeichnete Resultat, dass Stücke von der Hand des Ezechiel in unsern Pentateuch aufgenommen seien (a. a. O. p. 182). Nun ist aber die Frage, ob wirklich die Gesetze von Lev. 18—26 (Lev. 17 rechnet Kayser theilweise zu Q) einer andern Hand als der von Q zuzuschreiben und dann dem Ezechiel zuzusprechen seien, noch lange nicht definitiv gelöst. Besonders eingehend und sorgfältig hat sich Dr. Klostermann in Kiel in seinen Beiträgen zur Entstehungsgeschichte des Pentateuchs vgl. die Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche 1877 p. 401—445, mit dieser Frage beschäftigt; er hat besonders genau die Frage über die Formel *אני יהוה* untersucht und ist dabei zu dem wohl berechtigten Urtheil gelangt (p. 443): „Die Formel ist für Ezechiel durch langen Gebrauch so abgeblasst und an Inhalt verringert, dass er sie stets an ihrem prädicativen Gewichte erweitert und vermehrt, wo man sie nach Analogie des Gesetzes nackt erwarten könnte. Und die Art, wie er sie vermehrt, nämlich durch Infinitiv mit *א* oder Präpositionalbestimmung oder durch temp. finit., weicht meist durchaus von der Art ab, in welcher das Heiligkeitsgesetz sie erweitert, nämlich durch Relativ- oder Participialsatz. Bei Ezechiel geschieht dies nur vereinzelt und bei Nöthigung des Gedankens, nicht formelhaft, und wo es formelhaft geschieht, wie 20, 12, da ist das Citat aus Ex. 31, 13 unverkennbar.“ Mit Recht gelangt daher Klostermann zu dem Resultat (p. 444): „Ezechiel hat vor sich die Heiligkeitsgesetze, wahrscheinlich schon in den Pentateuch eingearbeitet.“ Nach dieser Untersuchung haben wir gewiss das Recht, unsere Stellen nicht auf diese unsichere Grundlage zu stützen, sondern im Gegentheil die Stelle selber anzusehen. Hiezu werden wir noch um so stärker getrieben durch folgende Worte Wellhausens über Lev. 26: „Stände unser Capitel nicht im Leviticus, so würde man es ohne Zweifel für eine Reproduction zum geringsten Theile der älteren, zum grössten Theile der jeremianisch-ezechielschen Weissagungen halten.“ (Die Composition des Hexateuchs a. a. O. p. 442)

Lev. 1, 1 — 10, 20.¹⁾

„ 16, 1—34.

„ 17, 2—4 (ausgenommen die Worte „לפני משכן יי“
in v. 4) 5b. 6. 7b. 10. 14.

eine Aeusserung, die wir ohne weiteres als ein Zugeständniss ansehen dürfen, dass dies Capitel älter sei als die Propheten, da niemand, der vorurtheilsfrei die Sache ansieht, zu dem Hülfsmittel Wellhausens, nämlich zu der Annahme eines Compilates aus allen Propheten, greifen wird, um sich vor der verabscheuten Consequenz zu retten, dass Lev. 26 die Grundlage zu jenen Prophetenstellen gebildet habe. Wir untersuchen daher bloss den Sprachgebrauch unserer beiden Abschnitte Ex. 31, 13 ff. und 35, 1—3 und lassen die Capp. 18—26 im Leviticus als unsicher ausser Acht. Zuerst tritt uns als eine nur in Q gebräuchliche Phrase vor die Augen: **וּנְכַרְתָּה הַנֶּפֶשׁ הַהִיא מִקֶּרֶב עַמִּיהָ**: Ex. 31, 14 cf. Gen. 17, 14. Ex. 12, 15. 19. Lev. 7, 20. 21. 25. 27. 22, 3. 23, 29. Num. 9, 13. 15, 30. 19, 13. 20. Dass dieselbe einmal auch Lev. 19, 8 vorkommt, kann hiergegen nicht in Betracht kommen. Zudem erweist sich geradezu als unezechielisch in unserm Abschnitte **מִקֶּרֶב עַמִּיהָ**, wofür Ezechiel **מִחוּךְ עַמִּיהָ** gesetzt hätte cf. p. 147. Q eigenthümlich ist auch **שְׁבַחוֹן** v. 15 und Ex. 35, 2. cf. Ex. 16, 23. Lev. 16, 31. (23, 24. 32). Dass es Lev. 23, 3. 39. 25, 4. 5 auch vorkommt, spricht nicht dagegen, da diese Stellen selber zweifelhaften Ursprungs sind. Ferner ist Q angehörig **לִכְס הוּא קֹדֶשׁ** v. 14 und Ex. 35, 2 cf. Ex. 29, 33. 34. 30, 10. 32. 36. 37. Lev. (6. 10. 18. 22. 7, 1. 6. 10, 12. 17) (14, 13) 27 passim. Num. 6, 8. 20. 18, 9. 10. 17.; ebenso **לִדְרֹתֵיכֶם** und **לִדְרֹתָם** v. 13. 16. cf. Gen. 17, 7. 9. 12. Ex. 12, 14. 17. 42. 16, 32. 33. (27, 21) 29, 42. 30, 8. 10. 21. 31. 40, 15. Lev. 3, 17. 6, 11. 7, 36. 10, 9. 17, 7. 21, 17. 22, 3. 23, 14. 21. 24, 3. (23, 41) Num. 9, 10. 10, 8. 15, 14. 15. 23. 18, 23. 35, 29. (15, 21. 38).

1) Lev. 7, 36 ist gewiss mit Recht nach Wellhausen (die Comp. des Hexat. a. a. O. 413) als Glosse anzusehen, die aus falschem Verständniss von **מִשְׁחָה** v. 35 hervorgegangen ist.

Lev. 10, 8—11 ist Kayser (a. a. O. p. 180) geneigt für ezechielisch zu halten, weil es sich fast wörtlich Ez. 44, 21. 23. cf. 22, 26 und 42, 10 (soll wohl heissen 42, 20) wiederfinde. Doch spricht für Q in diesem Abschnitte **אֶתָּה וּבְנֶיךָ אֶתָּה** cf. Gen. 46, 7. Ex. 28, 1. 41. 29, 21 (bis). Lev. 8, 2. 30 (bis) etc., ebenso **לִדְרֹתֵיכֶם**, auch **חֻקֵּי עוֹלָם**, auch **הַבְדִּיל** cf. Gen. 1, 4. 6. 7. 14. 18. Ex. 26, 33. Lev. 1, 17. 5, 8. 10, 10. 11, 47. Num. 8, 14. 16, 9.

Lev. 11 hält Kayser für ezechielisch; Riehm (St. u. Kr. 1868 p. 359) für elohistisch und ebenso Kuenen (a. a. O. I. bl. 503), aber letzterer hält Q für später als Exil.

Lev. 21, 6b. 10b. 12b. 16—23 a.

„ 22, 3—7. 10—14. 17—28.

„ 23, 4—8. 14b. 15a. 16a. 21. 23—38. 44.

„ 24, 1—16. 23.

„ 25, 8 u. 9 theilweise. 10. 13—16. 23—34. 39a. 40b.
44—46a. 47—54.

„ 27, 1—34.

Num. 1, 1 — 6, 21.

(„ 6, 22—27).

„ 7, 1 — 8, 22.

„ 9, 1 — 10, 28.

„ 13, 1—17a. 21. 25. 26. a b α (bis ואת-כל-העדה) 32.

„ 14, 1a. 2a. 5—7. 10. 26—27. 29. 32—38.

„ 15, 1—16. 22—36.

„ 16, 1a. 2a β b (von ואנשים an) 3a α (bis ועל אהרן)
5—11 (ausgenommen לכם בני לוי in v. 7) 16—24
(mit Aenderung des קרה דתן ואבירם in קרה העדות wie
auch v. 27) 27a (ausgenommen מסביב) 35.

„ 17, 1—19, 22.

„ 20, 1a. 2. 3b. 6. 8a. 9. 10a. 12. 22—29.

„ 21, 4. 10. 11(?).

„ 22, 1.

„ 25, 6—19.

„ 26, 1—8. 12—58. 62—64.

„ 27, 1—31, 54.

„ 32, 2 (?) 19 (?) 24 (?) 28—32 (?).

„ 33, 50. 51a. 54.

„ 34, 1—36, 13.

Deut. 32. 48—51. 34. 1—3. 4—6(?) 7—9.

Jos. 3, 1 (nur ויסעו מהשטים) 4, 19. 5, 10—12.

„ 9, 15b. 17—21. 27. 13, 15—32. 14, 1—5. 15, 1—13.

20—44. 48—62. 16, 1—9. 17, 1—10. 18, 1. 2. 11—28.

19, 1—46. 48—52. 20, 1—21, 40. 22, 9—16. 19. 21

23—26. 29. 31. 32.

Wir können uns dieser Quellenscheidung von Kayser um so mehr bedienen, als sie in den meisten Stücken mit den übrigen Pentateuchkritikern ziemlich übereinstimmt. Wie aus der oben gegebenen Zusammenstellung erhellt.

finden sich in der Quelle Q neben wenigen historischen Notizen im Anfang bloss Verordnungen und Regeln über Ceremonien und Opfercultus.

4. Allgemeiner Charakter von Gesetzessammlungen und von Propheten.

Bevor wir uns an die Aufspürung von Berührungen zwischen Q und den Propheten machen, kann es nicht unnütz sein, den allgemeinen Charakter von Gesetzessammlungen und von Propheten zu betrachten unter dem Gesichtspunkt, in welchem etwa Berührungen statthaben könnten. Wir thun dies, um nicht zum Voraus uns zu täuschen in unseren Erwartungen, und nicht etwa, um mit einem Vorurtheil an die Untersuchung heranzutreten. Zudem ist es ja nicht von vornherein anzunehmen, dass die Schriften der Propheten uns den in den damals bestehenden Gesetzen verlangten Stand des Volkes vorführen müssen. Die Propheten haben es möglicherweise mit ganz anderem zu thun als mit den Institutionen, die uns im Hexateuch erhalten sind.

Im Pentateuch haben wir neben den historischen Berichten auch vor allem Gebote über den Cultus und dessen Einrichtungen in der Stiftshütte und dessen Anforderungen an das Volk, hie und da in Verbindung mit Sittengeboten. Die Scheidung der Quellen im Hexateuch hat sich nun so vollzogen, dass für Q ausser einigen lapidarisches historischen Notizen, die immer bloss als Einleitung zu einer neuen Institution dienen sollen, fast nichts als Gebote über Cultus und Ceremonien übrig bleiben, die zwar alle in historisches Gewand gekleidet und in Bezug auf die Einrichtungen der Stiftshütte und ihres Dienstes gegeben erscheinen. Dagegen stellt uns das aus J(ahvist) und E(loh) zusammen gearbeitete Werk JE mit Einschluss des Dekalogs und des in Verbindung damit erzählten Bundesschlusses und seiner Bedingungen für das Volk Israel in lebendiger Schilderung und oft in poetischer Darstellung die israelitische Geschichte bis zur Besitznahme Kanaans dar, und der Deuteronomiker hält

in paränetischer Weise nochmals vor Eintritt in das verheissene Land die vom Volk beim Bundesschluss übernommenen Verpflichtungen, Segen oder Fluch, je nach der Bundestreue oder dem Bundesbruch, mit Hinweis auf die Vergangenheit des Volkes Israel vor. Mit ganz richtigem Gefühle nennt hier daher der Deuteronomiker Mose einen **נביא** Dt. 18, 15. 18. 34, 10, wohl in dem späteren Sinn, da er ja selber früher Ex. 7, 1 einen **נביא** nach älterem Sprachgebrauch nöthig hatte.

Nach dem Gesagten ist es also die Art von Q, dass er kurz ist in seinen geschichtlichen Berichten und nur ausführlich wird, wo er berichtet von der Veranlassung zu irgend einer neuen Institution und dieser Institution selber. Auch ist nicht zu leugnen, dass sich eine Darstellung nach theoretischen Grundsätzen in verschiedenen Verordnungen geltend macht, vgl. z. B. die Berichte über die Lagerung der Stämme Num. 2 und die Vertheilung des Landes Num. 34. Q führt die bestehenden Verhältnisse bis zu ihren äussersten Consequenzen durch cf. Sabbath bis zum Jubeljahr. Der Verfasser hat den Gedanken der Theokratie vollkommen erfasst und denselben in theoretisch idealer Weise auf den bestehenden Verhältnissen fussend ausgebildet, und dasjenige, was ihm als Ideal vorschwebte, als Forderung, als Gebot, als zu erreichendes Ziel hingestellt (cf. Nöldeke, Untersuchungen zur Kritik des A. T. Kiel 1869 I. p. 128 f.). Dabei beschränkt er sich auf die Darstellung der cultischen und ceremoniellen Priesterregeln, ohne die sittlichen Forderungen auch mit in sein theokratisches Idealbild aufzunehmen, (wenn nicht auch das angefochtene Heiligkeitsgesetz im Leviticus Q angehört, sodass er dann mit der Angabe des höchsten Gebots, nämlich der Forderung der Heiligkeit gleich der Jahve's sich begnügt). Er stellt uns das Bild eines levitisch reinen Volkes und Landes dar, das durch seine Vertreter die Leviten, Priester und Hohenpriester, an heiliger Stätte in bestimmter heiliger Ordnung seinen Gott verehrt. Es ist in Q bloss die darstellende und nicht

auch die wirksame Seite der Gottesverehrung berücksichtigt.

Dem gegenüber liegt es in der Art des Prophetenthums, dass es sich auf die sittliche Seite der Gottesverehrung hauptsächlich bezieht. Dieses hat es mit dem Volke zu thun, mit seinem Thun und Lassen, mit seinen Handlungen und Reden. Ganz richtig zeichnet Kuenen den Propheten folgendermassen: „Der Prophet ist der Mann der Inspiration und des Geistestriebs; seine Wirksamkeit ist das Gegentheil von abgemessen und vorbedacht, durch das, was er anschaut, wird er zum Handeln und Sprechen getrieben; ängstliche Berechnung der Folgen seiner Thaten oder Worte ist ihm fremd. Er ist „der Mann des Geistes“ Hos. 9, 7 **אִישׁ הָרוּחַ** und darum ein Kind der Freiheit. Er muss sprechen können, wie sein Herz zeugt, über jeden Gegenstand, der ihm den Gottesdienst zu berühren scheint, zu allen, die die geistige Verehrung von Jahve in Gefahr bringen.“ Dieses Bild scheint mir allein noch dadurch zu vervollständigen zu sein, dass wir noch die Seite des Busspredigers mehr hervortreten lassen, wie ja Mich. 3, 8 im Gegensatz zu den Volksverführern von sich spricht: **וְאִלֶּם אֲנִי מְלֹאֲתִי כֹחַ אֶת־רוּחַ יְהוָה וּמִשְׁפָּט וּגְבוּרָה לְהַגִּיד לְיוֹעֲקֵב מַשְׁעוֹ וּלְיִשְׂרָאֵל חֲטָאוֹתָיו**. Sie waren also diejenigen Männer, die zu wachen hatten über die wirksame Seite des Gottesdienstes im israelitischen Volke. Sie traten auf, um dem Volke seine Thaten vorzuhalten, ihm den Befehl des Herrn zu verkünden, der ihm Segen verheisst, wenn es gehorsam ist gegen seine Gebote, dagegen aber Strafe und Fluch, wenn es von Gott abfällt. Sie sind weniger die Wächter der Theokratie in ihren cultischen Institutionen als nach ihren sittlichen und moralischen Vorschriften. Es ist allerdings zu erwarten, dass sie auch hie und da Rücksicht zu nehmen haben auf die darstellende Seite der theokratischen Institutionen; ja von vornherein ist es sogar aber wahrscheinlich, dass sie in gewisser Hinsicht durch Hervorhebung der wirksamen Seite der Gottesverehrung vor der darstellenden in Gegensatz stehen zu der Gesetzessammlung in Q, und dass sie das Hauptge-

wicht legen auf das Innerliche und mehr oder weniger das Aeusserliche und die cultischen Institutionen gering achten, oder besser ausgedrückt, dass sie das zweite ohne das erste für werthlos erachten werden.

Wir werden demnach den Schluss ziehen dürfen, dass von allen drei Hauptbestandtheilen des Hexateuchs (Q, JE und Dt.) Q am allerwenigsten den Propheten homogen sein werde, und dass wir nicht mit allzugrossen Erwartungen von Berührungen an die Propheten herantreten dürfen. Dies hat schon Schrader erkannt in der Jenaer Literaturzeitung 1874 Nr. 49 p. 771 (Kritik über Kayser: das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels): „Dass die annalistischen Abschnitte (Q) bei den Propheten wenig oder gar nicht benutzt werden, erklärt sich aus dem Umstande, dass der priesterlich-ritualistische Geist des Buches ihnen so wenig congenial war. Etwas Aehnliches begegnet uns bekanntlich in Bezug auf die Benutzung gewisser Bücher beim N. T. im Verhältniss zum Alten.“

5. Beweiskraft der aufzufindenden Spuren.

Eine andere wichtige Frage für uns ist es, ob wir aus einer sichern Bezugnahme auf den Bericht einer geschichtlichen Thatsache oder eines einzigen Gesetzes den Schluss ziehen dürfen, dass der betreffende Prophet die ganze Gesetzessammlung, in welcher jener Bericht sich findet, gekannt habe. Aus der blossen Kenntniss derselben Thatsache und desselben Gesetzes dürfen wir diesen Schluss nicht ziehen; finden wir aber die Thatsache in der nur bei einer Quelle sich findenden Darstellung oder das Gesetz in der von den andern abweichenden, nur einer Quelle eigenthümlichen Fassung, so ist mindestens soviel mit Sicherheit zu entnehmen, dass jener Zeit solche Anschauungsweise angemessen, daher das Schonvorhandensein jener Quelle wahrscheinlich ist. Diese Wahrscheinlichkeit wird vermehrt, sobald sich dieselbe Erscheinung an mehr denn einem Beispiele nachweisen lässt, und wird endlich zur Gewissheit, wenn wir bei der Wiedergabe des

Gesetzes oder der Thatsache oder auch ausserhalb dieses Zusammenhanges in der Schreibweise eines Propheten Anlehnungen an den Sprachgebrauch von Q oder Entlehnungen aus demselben aufweisen können. Allerdings bleiben auch diese in der Weise unsicher, als auch das umgekehrte Verhältniss behauptet werden kann, was auch an manchen Stellen geschehen ist; wir verweisen als Beispiel hiezu nur auf das schon erwähnte Urtheil von Wellhausen über Lev. 26. Allein die Statuirung des umgekehrten Verhältnisses wird verboten,

- a) wenn sich eine allein dem Sprachgebrauch einer Quelle ganz conforme und ihrem Zusammenhange angemessene Stelle in einer zweiten Schrift wiederfindet (Citat),
- b) wenn sich ein dem Sprachgebrauche einer Quelle eigenthümlicher Ausdruck in einer andern Schrift wiederfindet,
- c) wenn sich in einem Werke ein Ausdruck findet, der allein durch die Annahme von der Kenntniss des vollständigeren oder klaren ähnlichen Ausdruckes in einem bekannten Werke verständlich ist, und
- d) wenn für einen verhältnissmässig kleinen Abschnitt, der für sich eine logisch und stilistisch einheitliche Gedankenreihe bildet, in den verschiedensten Partien eines Werkes oder in den verschiedensten Schriften verschiedener Schriftsteller Parallelen nach Sprachgebrauch oder Gedanken aufzuweisen sind, weil hier die umgekehrte Annahme eine grossartige unbegreifliche Compilation voraussetzen würde, wie dies z. B. bei Lev. 26 nach Wellhausen der Fall sein müsste.

Sonach muss sich also von der literarischen Seite die Frage nach dem Alter von Q endgiltig entscheiden lassen.

(Schluss folgt.)

Goethe's Verhältniss zum Alten Testament.

Von

Dr. Theodor Arndt in Dresden.

„Ich hatte überhaupt zuviel Gemüth
an dieses Buch verwandt, als dass ich es
jemals wieder hätte entbehren sollen“

(Goethe, Wahrheit und Dichtung.)

Die Behauptung, dass sich unser Volksleben getreu in der Behandlung der Bibel, des Erbes unserer Väter, abspiegele, erscheint dem nicht allzudreist, der sich durch historische Studien davon überzeugt hat, dass die Bibel alle Zeit ein Hort idealen Volksthum's gewesen ist. Unserer Zeit freilich ist der urkräftige Luthervers:

„Das Wort, sie sollen lassen stan“

in seiner ganzen originalen Bedeutung längst entschwunden. Ein kurz absprechendes Urtheil über den Werth der Bibel bedient sich vielmehr der Antithese: „Der Geist, nicht der Buchstabe macht lebendig“ und bildet für den, welcher dem Strome modernen Lebens nicht Widerstand leisten kann, die erste Station des Weges zu dem Endurtheile: „Die Materie, nicht der Geist ist das Lebendige.“ Unter solchen Voraussetzungen ist es keine überraschende Thatsache, wenn ganze Kreise unseres Volkes der Bibel entfremdet sind; von denen zu schweigen, die völlig „Kinder der Welt“ geworden, seien nur die Strauss'schen „Wir“ erwähnt, welche die Blößen ihres Materialismus schlecht genug durch die bunten Lappen eines zerstückelten Idealismus verhüllen und bei der Frage: „Wie richten wir

unser Leben ein?“ sich damit zufrieden geben, durch die Werke unserer Componisten und Dichter sich in eine kraft- und saftlose Gefühlsschwärmerei einwiegen zu lassen. Es ist kein Zweifel: unsere „Gebildeten“ berufen sich für ihre grundsatzlose sogenannte Religiosität, für ihre Gleichgültigkeit gegen die Bibel auf die Herren und Meister deutscher Bildung, die auch ihnen noch als Autorität gelten. Ein Lessing, Goethe, Schiller sollen Verächter der Bibel gewesen sein, sollen sich mindestens über sie als eine Vorrathskammer abgelebter religiöser Vorstellungen, die nur für kleine Geister passen, leicht hinweggesetzt haben. Dass aber unsere klassischen Dichter fast ohne Ausnahme „vom Werth der heiligen Schriften“ durchdrungen waren, würde uns eine Geschichte der Bibel, als Theil deutscher Kulturgeschichte lehren. Ludwig von Diestel liefert in seiner „Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche“ schätzbares Material zur Beantwortung von Fragen, die uns bei der Untersuchung jener Geschichte aufsteigen würden, begreiflicherweise verstatet ihm aber Aufgabe und Umfang seines Werkes nicht, specieller darauf einzugehen, so dass er nur einzelne Bemerkungen über „das Alte Testament in Kultus, Kunst und Recht“ u. ä. an die Hand giebt. Die Wissenschaft musste auch zuerst ein esoterisches Interesse befriedigen und das Facit aller kirchlichen und theologischen Leistungen auf dem Gebiete der Bibelforschung und Bibelanwendung ziehen, ehe sie daran denken konnte, die mehr am Wege liegenden Fragen über die Stellung des Alten Testaments in unserer Nationalliteratur ihrer Betrachtung zu unterwerfen. Dem widerspricht nicht, dass unser Volk auf das dringendste verlangt, dass ihm das Verständniss der Bibel von Neuem erschlossen werde. Geschieht dies aber auf der Grundlage ehrlicher Wissenschaft in einer „Protestantenbibel Alten Testaments,“ so dürfte dafür neben vielem andern ein wohl geeigneter Anknüpfungspunkt die Erinnerung daran sein, wie viel den grossen Männern unserer Nation, vorzüglich den Dichtern, die Bibel gegolten hat, und wie sie dieselbe ver-

standen haben. Während die Stellung einzelner Dichter zur Bibel — ich erinnere nur an Lessing und Herder — wohl auch weiteren Kreisen bekannt, sogar geläufig geworden ist, so dass z. B. Herder und sein Verdienst um die gerechte Würdigung des „Geistes hebräischer Poesie“ in einem Athemzuge genannt wird, gilt von den meisten anderen Dichtern das oben berührte schiefe Urtheil, welches nur durch genaueres Studium ihrer Werke widerlegt werden kann. „Unsere klassische Literatur und die Bibel“ mag das weitere Gebiet sein, aus dem wir das Verhältniss unserer Dichter zum Alten Testament herausgreifen. Wenn wir sodann Goethe voraufstellen, so ist dies durch mehr als einen Grund gerechtfertigt, es genüge die eindringende geistige Universalität des Dichters zu nennen, von der sich erwarten lässt, dass er kein gewöhnliches Interesse der Bibel, insbesondere dem Alten Testament entgegenbringt.

In einem venetianischen Epigramme spricht Goethe, nachdem er die fünf Bedürfnisse eines Dichters genannt hat, den Wunsch aus:

„Gebet mir ferner die Sprachen, die alten und neuen,
Dass ich der Völker Gewerb und ihre Geschichte verstehe!“

Ähnliche Wünsche des Knaben hatte die auf das Vielerlei gerichtete Erziehungsweise des Vaters Goethes frühzeitig erfüllt. Der eifrige Wolfgang konnte schon in den Jahren, wo andern Kindern das Erlernen nur einer fremden Sprache Schwierigkeiten bereitet, den Plan fassen, einen Roman von sechs oder sieben Geschwistern in ebensovielen verschiedenen Sprachen zu schreiben. Dazu bedurfte er auch des „Frankfurter Judendeutsch“ und zu dessen Verständniss erachtete der gründliche kleine Gelehrte das Hebräisch für unerlässlich. Insgeheim verband sich damit der andere Wunsch, das Alte Testament in der Grundsprache ebenso lesen zu können, wie das Neue, dessen Griechisch ihm geläufig war. Es ist ergötzlich, in Wahrheit und Dichtung zu lesen, wie der trockene Pedant, der Rector des Frankfurter Gymnasiums Dr. Albrecht, den jungen Goethe im Hebräischen unterrichtet, und wie

die kindische Phantasie des Schülers ihr lustiges Spiel mit „den Kaisern und Königen“ unter den hebräischen Accenten treibt. Ein anderes Interesse aber, das der Lehrer nicht zu würdigen verstand, erwuchs dem lebhaften Knaben und hat den Dichter nach seinem Wahrspruche: „Was man in der Jugend sich wünscht, hat man im Alter in der Fülle“ nie wieder verlassen, — es ist das historische. Das Gegenständliche ergriff unsern Dichter stets am mächtigsten, so dass es ein geläufiger Kanon geworden ist, selbst die lyrischen Producte Goethescher Muse auf ein Reales zurückzuführen. Wenn uns nun der „Mann“ in seiner Selbstbiographie erzählt, wie der „Knabe“ von der erhabenen Einfalt und Grösse der Patriarchengeschichte erfüllt war, so finden wir darin nur ein Vorspiel dessen, was der Dichter vom Pfarrer in „Hermann und Dorothea“ und gewiss auch von sich selbst sagt:

„War vom hohen Werth der heiligen Schriften durchdrungen,
Die uns der Menschen Geschick enthüllen und ihre Gesinnung.“

Es ist unnöthig auf die Paraphrase der Geschichte israelitischer Erzväter in „Wahrheit und Dichtung“ zu verweisen, sie ist in jedermanns Erinnerung; dass es aber ein besseres, vorzüglich culturhistorisches Verständniss dieser schönsten aller biblischen Sagen geben könne, behauptet gewiss niemand, der an der Forderung eines Verstehens von innen heraus festhält. Wenn Goethe daneben uns zeigt, wie seine geschäftige Phantasie bemüht war, die biblische Erzählung zu erweitern, so folgte er damit nur einem Drange seiner Natur, der erst durch literarische Erscheinungen, die in subjectiver Art biblische Stoffe poetisch verarbeiteten (z. B. Klopstock, Bodmer, Moser), angeregt war. Der junge Dichter dictirte dem Schreiber seines Vaters ein Epos, das die anmuthige Geschichte Josephs behandelte. Goethe ist aber, so zu sagen, nie Dichter genug gewesen, als dass er die ihm eigene kritische Ader hätte unterbinden können. Alle Augenblicke schweifte er zum Aerger und Verdruss seines Lehrers von dem vorliegenden Pensum der hebräischen Grammatik ab, um allerlei Zweifel an den berichteten Thatsachen vorzubrin-

gen, worunter der an dem Stillestehen der Sonne zu Gibeon und des Mondes im Thale Ajalon der erste und geringste war. Dem wissbegierigen Knaben mochte der verlegene Rector nicht immer selbst Rede stehen und so verwies er ihn auf das damals in deutscher Uebersetzung erscheinende englische Bibelwerk (19 BB. Leipzig 1748—1770), das zwar nicht stillschweigend an den Widersprüchen Alttestamentlicher Geschichtserzählung vorüberging, aber doch nur eine vermittelnde Lösung derselben anstrebte. Das weitere selbstständige Nachdenken Goethe's über einzelne Fragen biblischer Geschichte und Auslegung wurde durch dieses frühzeitige Bibelstudium angeregt, zwei Abhandlungen legen Zeugniß davon ab, wie der Dichter sich auch „unter den Theologen“ finden liess. Nach seiner Rückkehr von Strassburg 1772 veröffentlichte er unter dem Pseudonym „eines Landgeistlichen in Schwaben“ eine Schrift über „zwo wichtige, bisher unerörterte biblische Fragen: „Was stund auf den Tafeln des Bundes? Was heisst mit Zungen reden?“ Der Autor beweist, dass er das 2. Buch Mosis mit kritischer Sorgfalt gelesen, wenn er aber zu dem bekannten Resultate gelangt, nicht unsere zehn Gebote hätten der israelitischen Ueberlieferung zufolge auf den zwei Tafeln Mosis gestanden, sondern einige speciellere Bundesvorschriften etwa in der Reihenfolge, wie sie Exodus 34, 10—28 berichtet, so eilt er dem damaligen Stande der Pentateuchkritik weit voraus und giebt ein merkwürdiges Vorspiel der neuesten durch J. Wellhausen und Hermann Schultz eingeleiteten Untersuchungen. Unter die „Noten und Abhandlungen“ zu seinem west-östlichen Divan nahm Goethe die bereits 1797 verfasste Schrift über „Israel in der Wüste“ auf. Hier hat der Dichter mit glücklichem Erfolge trotz beschränkter Hilfsmittel und ungenügender Grundlagen gearbeitet. Dass die 38 Jahre des Wüstenzuges, welche die Pentateuchische Tradition als klaffende Lücke in der israelitischen Geschichte zurücklässt, nur als Ergänzung der zwei historischen Jahre zu den 40 Jahren einer dichtenden Symbolik anzusehen sind, ist seit Goethe oft von Neuem bewiesen und von vorurtheilsfreien Theo-

logen allseitig zugegeben worden. Interessant und Goethe's specielles Eigenthum bleibt dabei die Art, wie er Mosis Charakter gewissermaassen als den Schlüssel zum Verständniss des Wüstenzuges auffasst. Moses ist „ein kräftiger, kurzgebundener, verschlossener, der Mittheilung unfähiger Mann, der sich zwar zum Thun und Herrschen geboren fühlt, dem aber die Natur zu solch gefährlichem Handwerke die Werkzeuge versagt hat.“ Moses hat „kein Feldherrn-, kein Regententalent,“ daher die Kreuz- und Querzüge in der Wüste, zu denen er obendrein durch den schlaunen Midianiter Jethro überredet wurde, der das beutelustige Volk der Israeliten von seinen Stammesgenossen fern halten wollte. Energische Männer wie Josua und Kaleb schaffen endlich den unfähigen Volksführer wahrscheinlich durch Meuchelmord¹⁾ aus dem Wege, um den Einzug ins gelobte Land, ein Unternehmen, dessen Vorbereitung ungehörlich viel Zeit gekostet hatte, mit einem Schlage zu vollenden.²⁾ Man muss die Originalität der Goethe'schen Auffassung anerkennen, sie ihm aber nachzusprechen wird uns, die wir mitten auf dem Wege objectiv-historischer Forschung stehen, den Goethe nur erst betreten hatte, doppelt schwer. Uns erscheint Moses wie ein anderer Lykurg oder Solon, mindestens als „ein Prophet seines Volkes,“ aber nicht als ein unpractischer Schwärmer, der die Bedürfnisse seines Volkes nicht kannte und dem ungestümen Verlangen desselben nach dem Erbe seiner Väter

1) Die arabische Tradition weiss ebenfalls von der Annahme eines solchen Lebensendes Mosis, giebt aber zugleich die Widerlegung derselben. Abulfeda histor. anteislam. p. 34.

2) Es blieb dem österreichischen Generalstabsmajor Hoffmeister vorbehalten, in einer unlängst erschienenen militär-wissenschaftlichen Studie das gerade Gegentheil der Goethe'schen Charakteristik Mosis auszuführen. Hoffmeister bezeichnet Moses als „den einzigen, ohne jede militärische Vorbildung dastehenden Heerführer seiner und aller Zeiten, der eine mit den grössten Widerwärtigkeiten verbundene Aufgabe mit einem Aufwande an Geist, Scharfblick und unbegsamem Willen und in einer Art gelöst hat, welche ihm einen Ehrenplatz neben den berühmtesten Feldherrn zu erringen geeignet ist.“ (Aus der Wiener „Presse“.)

unterliegen musste. Das Werk Mosis, und das ist doch wohl die Stiftung der israelitischen Religion, ist das Bild seines Charakters. Wenden wir uns dennoch mit gespanntem Interesse solchen in ihren Resultaten wenig ergebnissen Arbeiten Goethe's zu, so ist für uns Hauptsache die Art, wie der Dichter, seiner Zeit weit vorausseilend, mit feinem Verständniss die Entstehung und Composition biblischer Schriften im Allgemeinen sich zurecht legt. Die Bibel ist ihm „ein zusammengetragenes, nach und nach entstandenes, zu verschiedener Zeit überarbeitetes Werk“ (Wahrheit und Dichtung). „Die einzelnen Bücher stehen so glücklich beisammen, dass aus den fremdesten Elementen ein täuschendes Ganze entgegentreitt“ (Wilhelm Meister's Wanderjahre 2. Buch). An die Stelle, „welche den Sinn der Sache am meisten aussprach,“ hielt er sich, die anderen, standen sie mit jener in Widerspruch, verwarf er als „untergeschoben“, ohne die Sisyphusarbeit einer Ausgleichung aller biblischen Widersprüche zu versuchen. Wenig Mühe kostete es ihn sich mit dem Inspirationsdogma der lutherischen Orthodoxie auseinanderzusetzen. Von der Verschiedenheit der biblischen Bücher nicht bloss im Stil und der Behandlung gewisser Aeusserlichkeiten, sondern auch in der Auffassung des religiösen Kernes schloss Goethe ebenso sicher wie die rationalistischen Theologen seiner Zeit auf die Verschiedenheit der Verfasser und suchte diesen menschlich näher zu treten, um von ihrer Individualität aus den Geist ihrer Werke begreifen zu können. Dabei war er ein entschiedener Gegner alles Gespötts und Gezänks. Die frechen Angriffe der Aufklärer auf die Bibel reizten ihn förmlich zur Wuth und noch in späterem Alter erinnert er sich, dass er „in kindlich fanatischem Eifer Voltairen, wenn er ihn hätte habhaft werden können, wegen seines Sauls gar wohl erdrosselt hätte.“ Das schöne und erhebende Geständniss: „Ich für meine Person hatte die Bibel lieb und werth: denn fast ihr allein war ich meine sittliche Bildung schuldig“, findet seine Ergänzung durch jenen Ausspruch, den wir als Motto unserer Betrachtung vorausschickten. Es

beweist dies Alles, dass Goethe sich jeder Sache, der sich einmal sein Inneres zuwandte, ungetheilt hingab und von einer Betheiligung auch seines Gemüthes wusste, wo er tief und lebhaft empfand. Den ernsten Rationalisten näherte er sich selbstverständlich am meisten, „er hielt sich zu ihrer klaren Partei und suchte sich ihre Grundsätze und Vortheile zuzueignen, ob er sich gleich zu ahnen erlaubte, dass durch diese höchst löbliche, verständige Auslegungsweise zuletzt der poetische Gehalt jener Schriften mit dem prophetischen verloren gehen müsse“ (Wahrh. u. D.). Einem solchen in edlem Sinne positiv zu nennenden Standpunkte lag daher der Respect vor der Mystik eines Lavater und der speculativ-prophetischen Auslegung besonders apokalyptischer Schriften, wie sie der „ehrwürdige“ Bengel übte, nicht fern. Bei aller Besonnenheit und Nüchternheit seiner Auffassung wusste sich Goethe mit diesen strenggläubigen und zugleich poetisch beanlagten Männern innerlich verwandt. Er stand über den Parteien seiner Zeit, darum durfte er auch da ungestört geniessen, wo andere sich erst das Domicilrecht erkämpfen mussten. Vortrefflicheres lässt sich nicht leicht über die Bibelauslegung sagen, als Goethe in dem Zusammenhange der mehrfach angezogenen Stellen in „Wahrh. u. D.“ gesagt hat. „Bei allem, was überliefert, besonders aber schriftlich überliefert werde, komme es auf den Grund, auf das Innere, den Sinn, die Richtung des Werkes an; hier liege das Ursprüngliche, Göttliche, Wirksame, Unantastbare, Unverwüstliche, und keine Zeit, keine äussere Einwirkung, noch Bedingung könne diesem innern Urwesen etwas anhaben, wenigstens nicht mehr als die Krankheit des Körpers einer wohlgebildeten Seele. So sei nun Sprache, Dialect, Eigenthümlichkeit, Stil und zuletzt die Schrift als Körper eines jeden geistigen Werkes anzusehen: dieser, zwar noch genug mit dem Innern verwandt, sei jedoch der Verschlimmerung, dem Verderbniss ausgesetzt: wie denn überhaupt keine Ueberlieferung ihrer Natur nach ganz rein gegeben, und wenn sie auch rein gegeben würde, in der Folge jederzeit vollkommen verständlich sein könnte, jenes wegen Unzulänglichkeit der

Organe, durch welche überliefert wird, dieses wegen des Unterschieds der Zeiten, der Orte, besonders aber wegen der Verschiedenheit menschlicher Fähigkeiten und Denkweisen; weshalb denn ja auch die Ausleger sich niemals vergleichen werden.“ Als Sache des Auslegers bezeichnet Goethe, das Innere der Schrift gewissenhaft zu erforschen und dabei darauf zu sehen, „wie sich die Schrift zu unserem eigenen Innern verhalte und inwiefern durch jene Lebenskraft die unsrige erregt und befruchtet werde!“ In der That, eine genuine Erklärung des wahren testimonium spiritus sancti, wie sie dem Geiste paulinischer Schriften direct zu entstammen scheint! Der Kritik ihr Recht! Ihr fällt alles Acussere anheim, „vermag sie auch das Ganze zu zerstückeln und zu zersplittern, so kann sie doch nicht an den eigentlichen Grund rühren, auf dem sich unsere Zuversicht aufbaut.“ Solche Selbstgewissheit scheut sich nicht mit offenem Auge die Mängel der Schale zu untersuchen, da der gesunde und lebenskräftige Kern sicher ist. Um zum Verständniss des Innern hindurchzudringen, sah Goethe den Rationalisten die beste Methode ab. Er bemühte sich gleich ihnen den Orient in allen seinen Beziehungen kennen zu lernen. Geschichte, Geographie, Natur und Cultur des Bodens heiliger Geschichte waren ihm wichtige Dinge. Begierig suchte er Werke auf, aus denen er sich über Sprache und Lokalität des Orients unterrichten konnte. Epoche machende Reisewerke über den Orient sind nicht nur flüchtig von ihm gelesen. Das gründliche Urtheil, das er über die Schriften der Reisenden Pietro della Valle, Adam Olearius, Tavernier und Chardin in seinen Bemerkungen zum „West-östlichen Divan“ fällt, ist hinlänglicher Beweis für seine Neigung sich auch in die entlegensten Materien zu vertiefen, sobald sie dem Hauptziele fördernd entgegenführten. Wie heimisch der Dichter im Orient, „woher so manches Grosse, Schöne und Gute seit Jahrhunderten zu uns gelangte, woher täglich mehr zu hoffen ist,“ sich fühlte, lehrt jeden Kundigen ein Blick in den west-östlichen Divan. Man rede nicht davon, dass die Studien,

welche dieser Gedichtsammlung vorausgingen und nachfolgten, keinen Bezug zum Alten Testament hätten, dass Goethe in seinem späteren Leben im Interesse an den Dichtungen eines Firdusi, Hafis, an den Moallakât aufgegangen wäre, — eine sorgfältigere Lectüre des west-östlichen Divan zeigt vielmehr, wie innig dem Dichter alle seine Anschauungen über den Orient zusammengewachsen sind, und wie er darin neueren Exegeten des Alten Testaments vorausgegangen ist, wenn er neben der Partikularität des israelitischen Volks auch die enge Verwandtschaft desselben mit den ganzen vorderasiatischen Völkern ins Licht gestellt hat. Kaum bedarf es noch der Anführung eines bestätigenden Wortes des Dichters selbst: „Wie alle Wanderungen im Orient durch die heiligen Schriften veranlasst worden, so kehren wir immer zu denselben zurück, als den erquicklichsten, obgleich hie und da getrübt, in die Erde sich verbergenden, sodann aber rein und frisch hervorspringenden Quellwassern“ (W.-ö. D.). Doch zurück zur Frage nach der Exegese des Dichters! Muss doch ohnehin der west-östliche Divan seiner letzten Ursache entsprechend zu den poetischen Erzeugnissen gerechnet werden, die unserem Dichter auf dem Boden des Alten Testaments aufblühten, und die wir nachher in den Kreis unserer Besprechung ziehen. Neben den Reisewerken benutzte Goethe auch die Compendien damals lebender Theologen. Das Verdienst des J. D. Michaelis, Eichhorn und Paulus, die jüdische Archäologie und Geographie direct in den Dienst Alttestamentlicher Exegese gestellt zu haben, bleibt nicht ungewürdigt. Von linguistischen Werken weiss Goethe nur wenig zu reden. Ein trocknes grammatisches Studium sagte ihm nie zu. Es blieb ihm nur Mittel zum Zweck. Dabei ist zu verwundern, wie er das Hebräische und die verwandten semitischen Sprachen Zeit lebens studirte und mit leidlicher Sicherheit beherrschte, so dass er sich unter anderem an eine Uebersetzung des Hohenliedes aus dem Urtext wagen und mit Kosegarten in Jena wegen des Studiums arabischer und persischer Poesie in Verbindung treten konnte. Exegetische Probleme

reizten den Scharfsinn Goethes fast sein ganzes Leben hindurch, wenn wir auch für das Alte Testament kein so markantes Beispiel aus seinen Dichtungen vorbringen können, wie das Faustische für das Neue: „Im Anfang war das Wort“. Zum Ueberfluss hat uns Goethe selbst die Eigenart seiner historischen Auslegung geschildert, wenn er in seinen „Reflexionen und Maximen“ spricht: „Die Bibel wird immer schöner, je mehr man sie versteht, jedes Wort hat nach Zeit- und Ortsverhältnissen einen eigenen, unmittelbar individuellen Bezug“.

Auf einer solchen gesunden Exegese baut sich, wie von selbst das glänzende Urtheil des Greises über den Werth der Bibel als Geschichtsquelle auf, welches wir unter den „Materialien zur Geschichte der Farbenlehre“ finden: „Die Bibel ist nicht etwa nur ein Volksbuch, sondern das Buch der Völker, weil sie die Schicksale eines Volkes zum Symbol aller übrigen aufstellt, die Geschichte desselben an die Entstehung der Welt anknüpft und durch eine Stufenreihe irdischer und geistiger Entwicklung, nothwendiger und zufälliger Ereignisse bis in die entferntesten Regionen der äussersten Ewigkeiten hinausführt.“ Folgerichtig hängt mit solcher Anschauung die hohe Meinung Goethe's von dem Bildungswerthe der Bibel, in hervorragender Weise des Alten Testaments, zusammen: „Die Bibel genügt einen trefflichen Menschen heraufzubilden, ohne dabei ein anderes Buch zu brauchen.“ Ein Auszug aus dem Josephus und eine Ergänzung der Neutestamentlichen Geschichte durch die wichtigsten Daten der Kirchengeschichte hinzugenommen, würden die Bibel „zur allgemeinen Bibliothek“ der Völker machen und „sie würde, je höher die Jahrhunderte an Bildung steigen, immer mehr zum Theil als Fundament, zum Theil als Werkzeug der Erziehung, freilich nicht von naseweisen, aber von wahrhaft weisen Menschen genutzt werden können.“ Wie die Geschichten des Alten Testaments practisch im Jugendunterricht zu verwerthen sind, zeigt Goethe auf seine eigne Weise in der „pädagogischen Provinz“ (Wilhelm Meister's Wanderjahre 2. Buch): Der Aelteste führt

Wilhelm und Felix in eine grosse Gallerie, deren Wände mit Bildern aus der Geschichte der Israeliten geschmückt sind. Auswahl und Behandlung der dargestellten Gegenstände zeigten auf die Tendenz die Geschichte Israels als Symbol der Völkergeschichte erscheinen zu lassen. „Das israelitische Volk,“ so spricht der Aelteste, „hat niemals viel getaugt, wie es ihm seine Anführer, Richter, Vorsteher, Propheten tausend Mal vorgeworfen haben; es besitzt wenig Tugenden und die meisten Fehler anderer Völker; aber an Selbstständigkeit, Festigkeit, Tapferkeit und wenn Alles das nicht mehr gilt, an Zähigkeit sucht es seinesgleichen. Es ist das beharrlichste Volk der Erde, es ist, es war, es wird sein, um den Namen Jehova durch alle Zeiten zu verherrlichen. Wir haben es daher als Musterbild aufgestellt, als Hauptbild, dem die andern nur zum Rahmen dienen.“

Ein Dichter wie Goethe musste aber das Alte Testament noch anders lesen, als alle diejenigen, mit denen er sein vielseitiges historisches Interesse an jenem Buche theilt. Nicht mit Unrecht hat man das Wort: „Alles, was Goethe lebte, dichtete er auch“ im weitesten Sinne so verstanden, dass ihm auch strenger wissenschaftliche Studien Anlass zum poetischen Schaffen boten. Dem Genius Goethe's war es etwas leichtes, die abstractesten Fragen der Naturwissenschaft in der Form eines objectiv anschaulichen Gedichtes zu behandeln. Es wäre eine Inconsequenz, wenn das Bibelstudium, das doch seine ganze Persönlichkeit in Mitleidenschaft zog, seinem dichterischen oder ästhetischen Interesse keine Nahrung zugeführt hätte. Allerdings können wir nicht von einer „Messiade“ Goethe's reden, auch suchen wir vergebens ein Wieland'sches Epos wie „der geprüfte Abraham“ unter den Schriften des Meisters. Aber wir bedauern es nicht, dass jene „Jugendexperimente“ des Dichters, wie sie erstmalig in jenem Epos „Joseph“ concrete Gestalt gewonnen, bald aufgegeben sind.

Klopstocks Beispiel genügte als Warnung: vermuthete man doch mit Recht, dass an der Ernüchterung des

deutschen Volkes, wie sie die späteren Gesänge des Messias hervorriefen, auch der Verfasser selbst gebührenden Antheil nähme. Vielleicht wäre Goethe auf ähnliche, abstruse Ideen einer christlichen Mythologie und Symbolik verfallen, die ein ernster gerichtetes Christenthum des Lebens nur abstossen, und hätte sich die keusche Blüthe zarter christlicher Empfindung, die aus so vielen kleineren Gedichten und Bemerkungen zu uns spricht, nicht gewahrt. Was hätte er anders geleistet, als dass er „jene um den deutschen Parnass angeschwollene Wasserfluth jüdischer Schäfergedichte und religiöser Epen, für die Bodmers Noachide ein vollkommenes Symbol war,“ noch höher hätte ansteigen lassen? Die Höllenfahrt Christi, eine Leistung des 16jährigen Dichters, welche uns unwiderstehlich an Klopstocks Epos erinnert, mag vielleicht andeuten, wie Goethe auch seinen „Joseph“ behandelte. Im höchsten Sinne poetisch nennen wir aber die eigenthümliche, schon oben besprochene Darstellung der Urgeschichte Israels. Wahrhaft episch, plastisch gestaltet treten uns die Patriarchen entgegen. Der Hauch orientalischer Luft umweht uns. Der Dichter scheint vollzogen zu haben, wozu er in der „Hegire,“ dem ersten Gedicht des west-östlichen Divans auffordert: „Flüchte du, im reinen Osten Patriarchenluft zu kosten!“ Für die Poesie in der Bibel bringt ausser Herder und Rückert kein zweiter deutscher Dichter grösseres Verständniss mit als Goethe. Die Poesie, die Religion und Philosophie, bei den späteren Culturvölkern disparate Begriffe, sind bei dem klassischen Volke der Religion noch in unzertrennbarer Einheit verbunden, — und diess findet Goethe im Buche Hiob, in dem Hohenlied und den Sprüchen Salomonis bestätigt. Hat Alexander von Humboldt die Grossartigkeit der Naturanschauung der Hebräer gerühmt, insofern er den 104. Psalm das Herrlichste aller Naturpoesie nennt, so schätzte Goethe besonders das Parabolische und Didaktische in der Alttestamentlichen Poesie. Die Lyrik fand er im Hohenlied vertreten, „als dem Zarresten und Unnachahmlichsten, was uns vom Ausdruck

leidenschaftlicher, anmuthiger Liebe zugekommen.“ (W.-ö. D.). Das Buch Ruth betrachtet er „als das lieblichste, kleine Ganze, das episch und idyllisch überliefert worden ist“ (W.-ö. D.). Wie nahe mag dem Dichter oft der Wunsch gelegen haben, dies oder jenes poetische Stück des Alten Testaments paraphrastisch zu behandeln, doch immer wieder liess ihn sein gesunder Sinn ein solches Unternehmen als eitlen Wahn erkennen und sich bei dem Urtheile beruhigen: „dass uns das Buch aller Bücher deshalb gegeben sei, damit wir uns daran, wie an einer zweiten Welt, versuchen, uns daran verirren, aufklären und ausbilden mögen“ (W.-ö. D.). Nie hat Goethe vergessen, wie viel er Herder hinsichtlich der echten poetischen Auffassung des Alten Testaments verdanke. Einen Niederschlag dieser Herderschen Einwirkung möchten wir in dem Versuche Goethe's erblicken, von dem Carus (Goethe, dessen Bedeutung für unsere und die kommende Zeit. Wien 1863 p. 88 u. ff.) berichtet, nämlich, anknüpfend an 1. Kön. 4, 33 Sprüche und Parabeln Salomo's nachzudichten. Was etwa Salomo nach jener kurzen geschichtlichen Notiz in seinen Sprüchen „von der Ceder an zu Libanon bis an den Ysop, der aus der Wand wächst“, geredet hat, schrieb Goethe auf ein durch die Ungunst der Zeit lange unbekannt gebliebenes Blatt, dem er die Ueberschrift gab: „Salomons Königs von Israel und Juda güldene Worte von der Ceder bis zum Issop.“ Carus äussert über diese 15 von ihm mitgetheilten Sprüche: „Wenn man das eigene geheimnissvoll Prophetische derselben recht in sich aufgenommen hat, so beachte man darin zumal dieses gar seltsame Alttestamentarische, welches allen Kundigen so wunderbar entgegentönt, dass einst ein würdiger und namentlich in alter und moderner Geschichte tief erfahrener Freund, nachdem ich das Blatt vorgelesen hatte, ausrief: „Aber so muss Salomon wirklich geredet haben.“ Diese „Sprüche Salomons“ sind nicht einzig in ihrer Art, denn was sind sie auf Alttestamentlichem Gebiete anders, als die Gedichte des west-östlichen Divans auf dem Gebiete orientalischer Literatur überhaupt? Die Universa-

lität Goethe's konnte die hebräische Poesie nicht in ihrer Isolirtheit begreifen, sie musste dieselbe mit der arabischen und persischen Poesie in Beziehung setzen. Daher ist der west-östliche Divan voll der schönsten poetischen Anspielungen auf das Alte Testament. Es führt zu weit die „von biblischen Elementen durchsättigte“ Sprache ausführlicher darzustellen.¹⁾ Der bibelfeste Goethe glich, wie er selbst gesteht, dem „koranfesten“ Hafis (West-östl. Divan II, 1):

„Und so gleich ich Dir vollkommen,
Der ich unserer heiligen Bücher
Herrlich Bild an mich genommen,
Wie auf jenes Tuch der Tücher
Sich des Herrn Bildniss drückte,
Mich in stiller Brust erquickte
Trotz Verneinung, Hinderung, Raubens
Mit dem heitern Bild des Glaubens.“

Viele Stellen sind fast wörtlich den Dichtern des Alten Testaments entlehnt. Der Psalter, der Prediger Salomonis scheinen bisweilen zu uns zu sprechen. Die Bilder, der Parallelismus hebräischer Poesie entgehen keinem aufmerksamen Leser. Humoristisch und echt volksthümlich ist das lustige Lied: „Hans Adam war ein Erdenkloss etc.“ (W.-ö. D. I, 8), während das die Erschaffung des Weibes behandelnde Gedicht „Es ist gut“ (W.-ö. D. X, 10) nach dem durch v. Loeper mitgetheiltem Ausspruche Boisserées „ein Bildchen, eine Idylle von der schönsten, reinsten Naivetät und wieder der höchsten Grösse ist und den Eindruck wie das beste, plastische Werk der Griechen macht.“ Höchst sinnig vergegenständlicht uns Goethe im Buche Suleika die biblischen Personen Joseph (Jussuph), die Königin von Saba (Balkis vergl. Abulf. hist. anteislam. p. 44) und Salomo, welche auch in der persischen Poesie vorkommen.

Die Alttestamentliche Ehrfurcht vor Gottes Majestät findet tiefpoetischen Ausdruck in dem Gesange (W.-ö. D. I, 4):

1) Die im Folgenden für die Citate benutzte Ausgabe des west-östlichen Divans von v. Loeper Berlin 1872 giebt nach dieser Seite hin reichliche Belege.

„Gottes ist der Orient!
 Gottes ist der Occident!
 Nord' und südliches Gelände
 Ruht im Frieden seiner Hände.“

In dem Vermächtniss altpersischen Glaubens redet der Dichter trotz der Einkleidung weniger Parsistisches als Alttestamentliches (vgl. z. B. Jes. 2, 5), wenn er wünscht (W.-ö. D. XI, 1):

„Gott auf seinem Throne zu erkennen,
 Ihn den Herrn des Lebensquells zu nennen,
 Jenes hohen Anblicks werth zu handeln,
 Und in seinem Lichte fort zu wandeln.“

Bezeichnet sich endlich der Dichter (W.-ö. D. XII, 4) als Kämpfer, wenn er um Einlass ins Paradies bittet,

„Denn ich bin ein Mensch gewesen
 „Und das heisst ein Kämpfer sein,“

so irren wir nicht, wenn wir als Alttestamentliche Reminiscenz mit v. Loeper Hiob 7, 1: „Muss nicht der Mensch immer im Streit sein auf Erden?“ citiren. Dies mag uns zugleich Anlass gewähren mit einem Worte des Prologs zum Faust zu gedenken, der trotz seiner eigenthümlichen Gestaltung beredt genug auf sein Urbild, den Prolog zum Hiob, hinweist. Ist doch der „Faust“ nur eine neue Lösung des ewigen Räthsels der Menschheit, das den Dichter des Hiob beschäftigte, das Goethe wieder aufgriff, um es zu einer ursprünglichen, seinem Wesen eigenthümlichen Lösung zu führen. In seinem Werke reichen sich wie in dem des Alttestamentlichen Dichters, Religion, Poesie und Philosophie die Hände zu dem Bunde, der eine endgültige Antwort auf das Jahrtausende alte Problem des ewigen Kampfes des Menschen mit seinem Geschick anstrebt und sie in dem Chor der Engel, der allerdings noch weit über die Lösung im „Hiob“ hinausgeht, findet:

„Gerettet ist das edle Glied
 „Der Geisterwelt vom Bösen:
 „Wer immer strebend sich bemüht,
 „Den können wir erlösen,

„Und hat an ihm die Liebe gar
 „Von oben Theil genommen,
 „Begegnet ihm die selige Schaar
 „Mit herzlichem Willkommen.“

Nennen wir den „Faust“ mit Recht ein religiöses Bekenntniss des Dichters im weitesten Sinne des Wortes, so klingt es dennoch fast paradox, auch religiöses Genie Goethe zuzuschreiben. Und dennoch zögern wir nicht dies zu thun. Bemühte sich auch eine Schaar engherziger Theologen, die ihrer in blindem Wahn selbst construirten Kirche einen Dienst erweisen wollten, Goethe aus der Liste der Christen zu streichen,¹⁾ so unterliegt es dennoch keinem Zweifel, dass Goethe's tiefinnerliche christliche Gesinnung von seinen „christlichen“ Gegnern bei weitem nicht erreicht wird. Es bedarf gewiss heute nicht mehr solcher Schriften, wie der vom Legationsrath von Lancizolle (Ueber Goethe's Verhältniss zu Religion und Christenthum. Berlin 1855),²⁾ welche bestimmt ist durch Citate aus Goethe's Schriften über Bibel, Religion, Gott, Weltregierung, Unsterblichkeit, Liebe u. s. w. den Nachweis zu führen, dass der Dichter zwar nicht der lutherischen Schule des 17. Jahrhunderts angehörte, aber nach dem Urtheile aller Unbefangenen neben Schleiermacher einen Ehrenplatz unter den Christen verdiene. Nur rigorose Engherzigkeit könnte einen Gegenbeweis aus der kräftigen Sinnlichkeit, die hin und wieder in Goethe's Leben und Werken durchbricht, eifertig zurechtlegen: — Goethe war ein „Mensch“, aber auch ein „Kämpfer“. Uns genügt es, aus der ganzen so gross angelegten Natur Goethe's zu begreifen, dass er neben dem historischen und ästhetischen auch das grösste religiöse Interesse an der Bibel, besonders an dem Alten Testament hegte. Seine religiöse Entwicklung hat er klar und scharf in

1) Der Streit, der darob in den dreissiger Jahren besonders von der Evangelischen Kirchenzeitung, welche Rosenkranz (Goethe und seine Werke, p. 24) „die Guillotine der edelsten Renommées der Deutschen in Kunst und Wissenschaft“ nennt, geführt wurde, bildet den Inhalt eines dunklen Blattes unserer neueren Kulturgeschichte.

Wahrh. u. D. geschildert, er erzählt uns, „wie das Kind, der Knabe, der Jüngling sich auf verschiedenen Wegen dem Uebersinnlichen zu nähern gesucht; erst mit Neigung nach einer natürlichen Religion hingeblickt, dann mit Liebe sich an eine positive angeschlossen; ferner durch Zusammenziehung in sich selbst seine eigenen Kräfte versucht und sich endlich dem allgemeinen Glauben freudig hingegeben.“ In den verschiedenen Phasen dieser Entwicklung war das Alte Testament mit seinem Theismus stets eins der Centren des innern Lebens Goethe's. Der Religionsunterricht hatte sein religiöses Bedürfniss nie befriedigt; er bestand in einem trocknen Zergliedern des Katechismus, der Paraphrase und der dicta probantia, im Auswendiglernen derselben und im Anlegen einer dünnen Moral, welche auf das jugendliche Gemüth mit seinen berechtigten Forderungen nicht die geringste Rücksicht nahm. Das religiöse Leben des Knaben, welches der Dichter so schön von Faust schildern lässt:

„Sonst stürzte sich der Himmelsliebe Kuss
 „Auf mich herab in ernster Sabbathstille;
 „Da klang so ahnungsvoll des Glockentones Fülle,
 „Und ein Gebet war brünstiger Genuss;
 „Ein unbegreiflich holdes Sehnen
 „Trieb mich, durch Wald und Wiesen hinzugehn,
 „Und unter tausend heissen Thränen
 „Fühlt ich mir eine Welt erstehn.“ —

war gewiss bei der Confirmation am höchsten gesteigert, zum Ausdruck aber kam es nicht, denn der Geistliche wirkte durch seinen Charakter nichts weniger als belebend auf das kindliche Herz. Die Parteiungen der Theologen, die Spaltungen der Kirche, das Sektenwesen — kurz der ganze trostlose Zustand unserer protestantischen Kirche im vorigen Jahrhundert lehrte Goethe frühzeitig seinen eignen Weg gehen. Ungelöste dogmatische Bedenken, die ihm wegen des Abendmahls aufstiegen, veranlassten den jungen Leipziger Studenten, Kirche und Altar zu meiden. Der Umgang mit Fräulein von Klettenberg brachte ihn der Brüdergemeinde nahe. Das ursprüng-

liche Gepräge des religiösen Lebens dieser Gemeinde, ähnlich dem der apostolischen Zeit, zog den „nach einem unbekannten Heile“ strebenden Jüngling mächtig an. Er war aber zu sehr Pelagianer, als dass er den Herrnhutern ein willkommener Genosse gewesen wäre. Ein System fast gnostischer Art legte er sich damals zurecht. Wollen wir den richtigen Blick für den späteren religiösen Standpunkt des Dichters gewinnen, so haben wir uns nur zu vergegenwärtigen, wie ihm der Alttestamentliche Glaube an den Schöpfer und Erhalter der Welt ein unverlierbares Eigenthum von Anbeginn war. „Die Mysterien des neuen Bundes sind Goethe weit ferner geblieben“ (Carus). Das Alte Testament mit der Einfachheit seines Gottesglaubens und der Verwebung religiöser Elemente in concrete geschichtliche Darstellungen und poetische Producte musste dem Naturell Goethe's weit mehr zusagen, als die scharfe Dialektik eines Paulus, der schon gegen eine „Schule“ zu streiten hat. Es will fast scheinen, als ob Goethe die religiösen Empfindungen seines Herzens wie einen geheimen Schatz gehütet habe, sein Bekenntniss lag ihm nicht stets auf der Zunge. An religiösen Streitgesprächen, z. B. denen Basedow's und Lavater's, nahm er keinen Antheil und in späteren Jahren „kargte er erst recht mit Worten, wenn er über Gemüthszustände sich aussprechen sollte.“ Von der Hoheit seiner religiösen Empfindung indessen giebt uns die Bemerkung Aufschluss, durch die er in Wahrh. u. D. den Excurs über die Patriarchengeschichte rechtfertigt: „Ich wüsste auf keine andere Weise darzustellen, wie ich bei meinem zerstreuten Leben, bei meinem zerstückelten Lernen dennoch meinen Geist, meine Gefühle auf einen Punkt zur stillen Wirkung versammelte; weil ich auf keine andere Weise den Frieden zu schildern vermöchte, der mich umgab, wenn es auch draussen noch so wild und wunderlich herging.“ Wir nennen rechte Gottesvorstellung die, welche das göttliche Wesen im Gegensatz zur Mannichfaltigkeit der Welt als Einheit begreift. rechte religiöse Gemüthsverfassung dürfen wir die nennen. welche im Menschen selbst das

Bewusstsein von der Einheit seines innern Lebens den Zerstreuungen der äussern Welt gegenüber erweckt. Der Geist Goethe's, welcher erst in der Einheit des Innern Ruhe fand, fühlte sich aus diesem Grunde vom Alten Testament gefesselt. Dort liegen die Wurzeln seiner grossartigen Gottesanschauung, die nur derjenige pantheistisch nennen kann, welcher auch Psalm 104, 29. 30 als Bekenntniss eines Pantheisten erklärt. „Einen Gott, der nur von aussen an das Weltall stiesse,“ kennt Goethe freilich nicht, einen solchen kennt aber auch das Alte Testament nicht, welches alles vom „Odem Gottes“ erfüllt und getragen vorstellt, einen solchen kennt auch Paulus nicht, in dessen Gott „wir leben, weben und sind.“ Der Gottesbegriff des Alten Testaments, durch gründliches Nachdenken geläutert und fortentwickelt, war vielmehr auch der Goethe'sche. In der pädagogischen Provinz kennzeichnet Goethe den hohen Werth Alttestamentlicher Religion, nicht ohne sein eigenes religiöses Gefühl auszusprechen, wenn er auf die „drei Ehrfurchten“ drei Religionen, den drei Artikeln des christlichen Credo entsprechend, gründet. „Die Religion, welche auf Ehrfurcht vor dem, was über uns ist, beruht, nennen wir die ethnische; es ist die Religion der Völker.“ Die höchste Entfaltung derselben findet der Dichter in der israelitischen Religion (der Hegelschen Religion der „Erhabenheit“) und ihren vollendetsten Ausdruck im 1. Artikel, denn „dieser ist ethnisch und gehört allen Völkern.“ Wie Goethe aus den drei Ehrfurchten vor dem, was über uns, was gleich uns, was unter uns ist, auf die oberste Ehrfurcht vor uns selbst, der Grundlage der wahren Religion, schliesst, wie er, die Ewigkeit der christlichen Religion festhaltend, die „Religion der Zukunft“ (Rosenkranz) construirt, ausführlich zu berichten, würde uns zu weit führen. Der Glaube an ein persönliches Verhältniss Gottes zum Menschen leuchtet auch durch die Selbstbiographie Goethes hindurch. Wird uns der Glaube der Israeliten an eine besondere Fürscheidung Gottes geschildert, wird uns erzählt, wie Goethe bei allen Bemühungen um

das Verständniss der Bibel nach dem innersten Kerne, „auf dem sich unsere feste Zuversicht aufbaut“ getrachtet habe, so müssen wir den eignen Glauben des Dichters herausfühlen, der, geschweige denn dass er von festgefügtten Dogmen eingeschlossen werde, vielmehr an dem Quell religiöser Offenbarung selbst sich nährt. Zweifel an der Güte Gottes kamen dem Knaben gleichwohl schon nahe, da er noch im Stadium einer selbstgeschaffenen „Naturreligion“ stand und seinem Gotte auch ein „Opfer“ darbringen zu können glaubte. Bekannt ist der Eindruck der Nachricht vom Erdbeben zu Lissabon 1755 auf den jungen Goethe. Die Fragen der Theodicee verliessen den Jüngling, den Mann und den Greis nie. Sie führten aber nicht zum aussichtslosen Kampfe. Auch Goethe vermochte sich mit sich selbst und seinem Gotte auseinanderzusetzen. Jener Friede der Seele, den er durch die Lectüre des A. T. gewonnen, ist ihm nie gänzlich geraubt. Wollen wir Beweise dafür, so bieten uns die Sprüche und Gedichte Goethe's hinlängliches Material, denn „der Ausdruck inniger Frömmigkeit und mittheilender Liebe ist Goethe nie fremd gewesen.“ Altes und Neues Testament schliesst sich aber dem Dichter zur Einheit zusammen, wenn wir die Worte hören (W.-ö. D. I, 4):

„Ob ich Irdsches denk und sinne,
Das gereicht zu höherem Gewinne.
Mit dem Staube nicht der Geist zerstoßen
Dringet, in sich selbst gedrängt, nach oben.“

Aus dem Gedicht „Selige Sehnsucht“ (W.-ö. D. I, 18) mag folgende Strophe gleich vollendete religiöse Gesinnung offenbaren:

„Und so lang du das nicht hast,
Dieses: Stirb und werde!
Bist du nur ein trüber Gast
Auf der dunkeln Erde.“ —

Wir kehren zu dem Gedanken der Einleitung zurück! Gestattet wohl ein solches Verhältniss Goethe's zum Alten Testament, der Vorstufe christlicher Offenbarung, von einer Feindschaft gegen Bibel und Christenthum zu reden?

Behauptet dies aber niemand kalten Blutes, — nun, so finden wir in dem schönen und duftig blühenden Garten unserer klassischen Literatur noch viele köstliche Blumen, die ebenso wie die Erzeugnisse Goethe'scher Muse nicht den Gifthauch „einer Selbstzersetzung“ ausströmen, auch nicht das verblühte Aussehen eines resignirten „Kindes der Welt“ an sich tragen, sondern unser ganzes Innere harmonisch beleben, weil sie selbst ein Edles an das Edle in unserm Innern sich wenden. Unser Volk bedarf eines erneuten Hinweises auf den kostbaren Schatz, den es in seiner Bibel besitzt, und wir können der Anregung zu einem solchen Hinweise, wie wir sie aus der Werthschätzung der Bibel bei unsern Klassikern gewinnen, keines Falls uns entziehen. —

Ueber die Zahl Einhundert und drei und fünfzig.

Evang. Joh. 21, 11.

Von

C. Wittichen.

Es kann nicht zufällig sein, dass der Verfasser des Nachtrages zum vierten Evangelium die Zahl der grossen Fische, welche er den Petrus fangen lässt, zu 153 angiebt. Ist vielmehr anzunehmen, dass die Erzählung symbolischer Natur sei, so lässt sich kaum daran zweifeln, dass auch diese Zahl ihre Bedeutung habe. Welche dies aber sei, darüber haben die Ausleger bis jetzt sehr verschiedene Meinungen ausgesprochen. Die alten Ausleger, wie Severus, Ammonius und Theophylactus, fanden, indem sie die Zahl in 100, 50 und 3 zerlegten, in der ersten Zahl die Heiden, in der zweiten die Juden, in der letzten die Trinität angedeutet; nach Hieronymus soll die Ziffer 153 alle damals bekannten Arten von Fischen d. h. alle Arten von Menschen bezeichnen (Comm. zu Ezech. 47, 12). Die neueren Ausleger sind theils dem Hieronymus, wenn auch mit Abwandlungen, gefolgt, wie denn Hilgenfeld (Einl. ins n. T. S. 717) die reiche geistige Ernte aus der Heidenwelt, Hengstenberg (Evang. Joh. II S. 336) die Fülle der Heiden nach der Zahl der Fremdlinge in Israel, wie sie in 2 Chron. 2, 17 angegeben wird, angedeutet sieht; theils haben sie neue Deutungen versucht. Nach Egli (theol. Jahrb. 1854 S. 135) ist $1, 3, 5 = 9$ die Zahl der

Buchstaben von Simon Jona, nach Volkmar (Himmelfahrt des Moses S. 62) repräsentirt 153 die Summe der Zahlen, welche man erhält, wenn man die Buchstaben von Schimeon bar Jona Kepha nach ihrer Stellung im hebräischen Alphabet zählt (כִּיפָא = 29; יוֹנָא = 31; בַּר = 22; שְׁמֵעוֹן = 71), wofür Keim (Geschichte Jesu III S. 537) nach Joh. 21 15 vgl. 1, 42 verbessernd Schimeon Johanna Kepha (כִּיפָא = 29; יוֹחָנָא = 53; שְׁמֵעוֹן = 71) gesetzt hat; nach Hausrath (Neutest. Zeitg. III S. 537) will der Verfasser mit 153 die Zahl der christlichen Gemeinden seiner Zeit angeben.

Alle diese Deutungen leiden an Unzuträglichkeiten. Um von der zuerst angeführten ganz abzusehen, so gründet sich diejenige des Hieronymus hauptsächlich auf die Angaben des gegen Ende des zweiten Jahrhunderts lebenden Dichters Oppian in seinen Halieuticis über die Anzahl der vorhandenen Fischgattungen. Allein diese Angaben betreffen nicht bloss die Gattungen der grossen Fische, von denen der Evangelist doch allein redet, sondern die Fischgattungen überhaupt und statuiren ausserdem keine Gesamtzahl; wären aber auch dem Hieronymus noch anderweitige Notizen über diesen Gegenstand bekannt gewesen, welche die Gesamtzahl 153 wirklich enthielten, was jedoch wegen der Unzuverlässigkeit des obigen Citates unwahrscheinlich ist, so hätte er doch auch bei der Benutzung dieser das „μεγάλον“ in unserem Texte unberücksichtigt gelassen, und überdies redet dieser Text nicht von Fischgattungen, sondern von Fischen. Dass die Zahl 153 die universelle Mission des Petrus gemäss der Vorstellung der damaligen Zeit von der Zahl der vorhandenen Fischgattungen bedeute, ist mithin unbegründet. Eine Verbesserung ist es daher zwar, wenn Hilgenfeld bloss von einer reichen Ernte aus der Heidenwelt redet, aber die Wahl der Ziffer 153 ist dadurch noch nicht erklärt, da dieselbe doch nicht bloss den Sinn von „Viele“ haben kann. Mit Hengstenberg sodann auf die angezogene Stelle aus der Chronik zurückzugehen, ist schon desshalb nicht thunlich, weil dort vielmehr 153, 600 Fremdlinge

genannt sind. Schwer aufrecht zu erhalten aber sind auch diejenigen Erklärungen, welche die Zahl auf den Namen des Petrus deuten. Dieselbe würde dann den Umstand hervorheben, dass es Petrus war, der den grossen Fischzug that (vgl. Lc. 5, 10) oder dass die Fische die Signatur des Petrus trugen d. h. dass die von ihm Bekehrten ihn als ihr Oberhaupt anerkannten. Das hätte zwar an sich einen Sinn; allein abgesehen davon dass die Ursprünglichkeit der Lesart *Ιωνᾶ* (= *Ιωαννᾶ*) statt *Ιωάννου* bei dem Verfasser des Anhangs (V. 15 ff.) zweifelhaft ist und dass sich bezüglich der Deutung von Volkmar und Keim nicht einsehen lässt, warum jener nicht das hebräische Jochanan gewählt habe, wenn er doch im Uebrigen sich hebräischer Schreibweise bediente, so hat doch, der allzu ungebundenen Lösung Eglis nicht zu gedenken, das von diesen beiden Auslegern angenommene Zahlenspiel, sofern dabei nach den Stellen der Buchstaben im Alphabet statt nach dem Zahlenwerth derselben gerechnet wird, schwerlich eine Analogie in hebräischen Schriften. War ja doch auch der Verfasser nicht an die Zahl 153 gebunden. Endlich ist die Ansicht von Hausrath eine blosse Vermuthung, da die Zahl der christlichen Gemeinden im zweiten Jahrhundert unbekannt ist.

Es wird daher wohl angebracht sein, einen neuen Versuch zur Erklärung der mystischen Zahl zu machen. Um sich dabei jedoch nicht bloss aufs Rathen legen zu müssen, wird es zuträglich sein, in der Tendenz des ganzen Kapitels einen Anhalt zu suchen. Diese Tendenz geht aber, wie wir bereits früher an einem a. O. erörtert haben (Der geschichtl. Character des Evang. Joh. 1868 S. 109 ff.), dahin, dem Haupte der Urapostel, welches im Evangelium selbst stark in Schatten gestellt worden, wieder zu demjenigen Ansehen zu verhelfen, welches ihm nach der Meinung des Verfassers gebührte. Wie die Zwölfe im vierten Evangelium überhaupt nicht die hohe Stellung einnehmen, welche ihnen das Judenchristenthum zuschrieb, sondern im Vergleich mit „dem Jünger, welchen Jesus lieb hatte,“ dem er sein Geheimniss anver-

traut (13, 23—26), der Jesum allein nicht verlässt, sondern ihm bis zum Kreuze folgt (19, 25 vgl. 16, 32), dem dieser seine Mutter zur Pflege übergibt (19, 26 f.), der die Bedeutung der Zeichen bei der Kreuzabnahme Jesu erkennt (19, 31—37) und zuerst zum Glauben an die Auferstehung gelangt (20, 8), als die Unfähigeren und von Jesu minder Werthgehaltenen erscheinen (4, 32—34; 6, 8; 11, 12 f.; 12, 16; 14, 5; 8 f.; 16, 12; 20, 25 u. 29), so insbesondere auch Petrus. Abweichend von den Synoptikern ist Petrus nicht der erste der berufenen Schüler (1, 41 f.), er versteht den Meister ebensowenig wie die „Juden“ (13, 6—10; 36—38 vgl. 8, 21 f.; 7, 34 ff.), verleugnet Jesum in schroffer Weise (18, 17, vgl. dagegen Mc. 14, 68), ohne dass von seiner Reue geredet wird (18, 27 vgl. Mc. 14, 72), ist der bei den Synoptikern Ungenannte, der in Gethsemane das Schwert zieht und dadurch sein mangelndes Verständniss für das Leiden Jesu kundgibt (18, 10 f.), und betritt das leere Grab, ohne zum Glauben an die Auferstehung des Meisters zu gelangen (20, 6—8). Während ferner Jesus sich als den idealen Menschensohn und als den König der Wahrheit bezeichnet (1, 51; 18, 36), in dem Erscheinen der griechischen Proselyten ein Anzeichen für den Uebergang des Christenthums auch zu den Heiden nach seinem Tode sieht (12, 20—24) und in diesem ein Mittel erkennt, um die zerstreuten Gotteskinder unter den Heiden unter seiner Führung zu vereinigen (11, 52 vgl. 10, 16), wie ihn denn die Samariter auch schon schlechtweg den *σωτῆρ τοῦ κόσμου* nennen (4, 42), ist er dagegen für Petrus der (nationale) Messias, wie für Nathanael der König Israels (6, 69; 1, 50).

Der Verfasser des Anhangs zum Evangelium will also diese Herabdrückung des Petrus, der ihm das Haupt der Apostel und der christlichen Gemeinde ist, redressiren und componirt daher mit Benutzung von Lc. 5, 1 ff. eine neue Erscheinung des Auferstandenen, welche dem Petrus seinen Rang wiedergibt. Diese Tendenz zeigt sich schon darin, dass Petrus den Fischfang veranlasst, dass er sich ins Wasser stürzt, um zuerst bei Jesu zu sein, und dass

er das Netz ans Land zieht (V. 3; 7; 11). Dreimal lässt er ihn dann seine persönliche Zuneigung (*φιλεῖν*, nicht *ἀγαπᾶν*) zu Jesu bezeugen und zwar das erste Mal, nachdem die Frage vorangegangen, ob er ihn mehr liebe denn die anderen Jünger, um hierdurch sowie durch den Schmerz, den Petrus über die dreimalige Frage empfindet, die Reue über seine Verleugnung, welche der Evangelist übergangen hatte, zu ersetzen und zu überbieten, und nun erhält nach ihm Petrus von Jesu die dreimalige Aufforderung, seine Schafe zu weiden d. h. seine Gemeinde zu regieren (vgl. für den Sinn des Ausdruckes Joh. 10, 11 ff.; 1 Petri 2, 25; Apg. 20, 28), was schon mit Rücksicht auf jene erste Frage als Vorzug vor den Anderen zu verstehen ist. In diesem Sinne ist es dann auch zu fassen, wenn ihm der Tod Jesu, der Tod am Kreuze, geweissagt wird (V. 18 f.).¹⁾ Gleichwohl hat der Verfasser nicht die Absicht, „den Jünger, welchen Jesus lieb hatte“ zu unterdrücken. Er ist es ja, der Jesum zuerst erkennt (V. 7) und wird ausdrücklich als der geliebte Jünger bezeichnet (V. 7 u. 20), ja die Eifersucht des Petrus gegen ihn wird zurückgewiesen (V. 22). Soll nun dieser fingirte Jünger nach der Absicht des Evangelisten im Gegensatze zu den geschichtlichen Ur-aposteln dem Leser das Bild eines Jüngers vorführen, der auf der Höhe seines Meisters steht und zum vollen

1) Ob in V. 18 an Kreuzigung zu denken sei, erscheint den Auslegern zweifelhaft. Indessen werden die vom Verfasser gebrauchten Ausdrücke am ehesten verständlich, wenn sie eine Anspielung auf die Kreuzigung, genauer ausgedrückt auf die Aufsesslung der ausgebreiteten Hände an das Querholz (*patibulum*) enthalten, welches der Verurtheilte auf den Händen oder Armen bis zum Richtplatz tragen musste (vgl. Keim, Gesch. Jesu III S. 398 Anm.), denn nur diesem Gebrauche, nicht aber dem Ausstrecken der Hände zum Zusammenbinden entspricht das Sichgürten (wobei die Hände ausgebreitet werden müssen) im ersten Satzgliede. Dabei müsste allerdings vorausgesetzt werden, dass dem Verfasser die Legende von der Kreuzigung des Petrus (in Rom) bereits bekannt war, aber dieser Annahme steht, auch wenn derselbe schon in den ersten Decennien des zweiten Jahrhunderts schrieb, nichts entgegen. (vgl. Lipsius in dieser Zeitschr. II S. 578 ff.)

Verständniss seines Wesens gelangt ist (vgl. Scholten, Johannes in Kleinasien S. 109 ff.), so ist mithin die Tendenz des Ergänzers die, diese Darstellung dahin umzuwandeln, dass der Supremat des Petrus über die Christenheit, wie ihn die Judenchristen forderten, gewahrt, die durch Paulus begründete geistig freiere und tiefere Richtung aber, wie sie der Lieblingsjünger repräsentirt, zwar nicht unterdrückt, aber unter die Autorität des Petrus gestellt wird. Es ist dies der Standpunkt desjenigen Judenchristenthums, welches eine Union der divergirenden Richtungen in der Weise anstrebte, dass es den Paulinismus abschwächte, den Petrinismus aber soweit seines jüdischen Wesens entledigte, dass das Haupt der Urapostel die Einheit der Kirche zu repräsentiren vermochte. Ist aber diese Tendenz hauptsächlich in Rom verfolgt worden, wofür die Briefe des Petrus und Clemens, die Apostelgeschichte und die Recognitionen beredte Zeugnisse sind (vgl. meine Abh. über die Tendenz der Apg. in dieser Zeitschr. III S. 668 ff.) und blickt der zweite Petrusbrief 1, 14 bereits auf Joh. 21, 18 f. zurück, so ist anzunehmen, dass der Anhang zum Evangelium in Rom entstand und den Zweck verfolgte, das daselbst in Umlauf gekommene Evangelium in jener Beziehung unschädlich zu machen.

Die Tendenz, Petrus zum Oberbischof der Christenheit zu erheben, hat aber zur nothwendigen Voraussetzung, dass derselbe der Begründer auch der Heidenmission sei. Da nun diese Voraussetzung in der Erzählung vom Fischzuge sonst nicht zum Ausdruck kommt, so ist zu vermuthen, dass die Zahl 153 darauf hindeute. Dafür spricht auch ein anderer Umstand, nämlich das Verhältniss der Erzählung zu Lc. 5, 1—11, welche Stelle der Verfasser augenscheinlich benutzt hat. Was hier in die Zeit der geschichtlichen Wirksamkeit Jesu in Galiläa gesetzt wird, verlegt der Verfasser des Nachtrages in die Zeit der Erscheinungen des Auferstandenen: einen wunderbaren Fischzug des Petrus mit den andern Jüngern als seinen Gehülfen, wobei eine grosse Menge von Fischen gefangen wird. Während nun bei Lucas die Symbolik dieses Fisch-

zuges in den Worten V. 10 zu Tage tritt: Von nun an wirst du Menschen fangen! und das weite Hinausfahren auf den See V. 4 auf die zukünftige Heidenmission des Petrus, wie sie die Apostelgeschichte schildert, hindeutet, fehlt im Anhang des Evangeliums jede directe Hinweisung auf diese. Dadurch wird aber die Vermuthung zur Wahrscheinlichkeit, dass dieselbe in der Zahl 153 enthalten sei, und es kommt nur darauf an, ein entsprechendes Wort zu finden, dessen Buchstaben, in Zahlenwerthe umgesetzt, diese Ziffer ergeben. Wir glauben dieses Wort gefunden zu haben in dem Genitiv לָגוֹיִם (= ἐθνῶν), dessen Buchstaben nach ihren griechischen Zahlenwerthen ($\lambda = 30$; $\gamma = 3$; $\sigma = 70$; $\iota = 10$; $\mu = 40$) die Zahl 153 darstellen. Dass der Verfasser nicht die hebräischen Zahlenwerthe dieser Buchstaben angewandt hat, erklärt sich daraus, dass er wenigstens bei Heidenchristen deren Kenntniss nichts voraussetzen konnte, wogegen er denselben diejenige des vielgebrauchten Wortes goim wohl zutrauen durfte. Was sodann den Genitiv anlangt, so ist derselbe abhängig von μέστων und entspricht dem Genitiv, worin die Zahl steht. Endlich sind die grossen Fische auf angesehene Heiden zu deuten, wie denn ja auch die Clementinen von Bekehrungen solcher durch Petrus zu erzählen wissen.¹⁾

Der Anhang zum vierten Evangelium ist mithin das Werk eines Judenchristen, der eine Union mit den Paulinern anstrebte, aber eine solche, die den Paulinismus seiner Consequenz und seines Erfolges beraubte, indem sie die Heidenmission principiell auf Petrus zurückführte, dem Heidenchristenthum seine Selbständigkeit nahm und dasselbe unter Petrus als den Repräsentanten der Einheit der Kirche stellte. Da das vierte Evangelium dieser Tendenz widerstrebte, indem es das Haupt der Urapostel

1) Es sei beiläufig bemerkt, dass sich die Symbolik auch in dem Essen der Fische neben dem Brode fortsetzt (V. 10; 12 f.), sofern die Speise ein Sinnbild der geistigen Befriedigung ist (vgl. V. 5 und dann Joh. 4, 32 u. 34).

und diese selbst in Schatten stellte durch den Vertreter der paulinischen Denkweise, den Lieblingsjünger Jesu, und der Verfasser des Anhangs daher von der Verbreitung des Buches in der Hauptstadt nachtheilige Folgen erwartete, so suchte er die Wirkung desselben durch seinen Zusatz abzuschwächen und liess daher Petrus durch den Auferstandenen restituiren, zum Begründer der Heidenmission machen und zum Haupte der Christenheit erheben. Ob von seiner Hand auch eine Anzahl von Stellen im Evangelium herrührt, die den Eindruck von späteren Zusätzen machen, ist eine Frage, auf die wir hier nicht eingehen können.

Miscelle zu Eph. 5, 14.

Von

R. A. Lipsius.

Bekanntlich ist das Citat Eph. 5, 14: *ἐγείρε ὁ καθεύδων καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν καὶ ἐπιφάνουσε σοι ὁ Χριστός* in den kanonischen Schriften des Alten Testaments nirgends aufzufinden. Eine merkwürdige Parallele dazu bieten aber die apokryphischen acta Matthaei (bei Tischendorf acta apostolorum apocrypha sect. 25 p. 185). Der Bischof Platon nimmt das Evangelienbuch und das Psalterium Davids, der Vorsänger betritt einen erhöhten Ort und singt: *Τίμιος ἐνάντιον κυρίου ὁ θάνατος τῶν ὁσίων αὐτοῦ· καὶ πάλιν· Ἐγὼ ἐκοιμήθην καὶ ὑπνώσα· ἐξηγέσθην, ὅτι κύριος ἀντιλήψεταιί μου· καὶ ὑπήκουον ὕμνον ᾠδῆς τοῦ Δαβὶδ· Μὴ ὁ κοιμωμένος οὐχὶ προσθήσει τοῦ ἀναστῆναι; νῦν ἀναστήσομαι, λέγει κύριος. καὶ πάντες ἐκέκραξαν Ἀλληλοῦϊα.* Der Wiener Codex bietet statt der Worte *νῦν ἀναστήσομαι* κτλ. Folgendes: *καὶ πάντες ὑπέψαλλον εἰθ' οὕτως τὸ ἀλληλοῦϊα. καὶ ἀναστήσομαι, λέγει κύριος, θίξομαι ἐν σωτηρίᾳ, παρρησιάζομαι ἐν αὐτῷ. καὶ πάντες ἐκέκραξαν ἀλληλοῦϊα.* Sollte vielleicht im Epheserbriefe ebenso wie hier ein dem David zugeschriebener christlicher Hymnus zu Grunde liegen?

Otto Pfleiderers Hermeneutik der religiösen Phänomene.

Von

Prediger **J. Happel** in Bützow (Mecklenburg).

Obleich der Herr Verfasser der „Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage“ m. E. die gewichtigsten Gründe für das gute Recht der Spekulation treffend hervorgehoben (p. 167, 2; 145, 1; 169, 2; 170, 1. 2; 248, 2; 249, 2; 250, 1; 384, 2; 385, 2), die gewöhnlichen Einwendungen schlagend zurückgewiesen (183. 184), auch die Grenze der besonnenen Spekulation richtig bestimmt hat (92, 1. 249, 1), so besteht doch, wie die Einsprache Herrn Prof. Biedermanns beweist, (Protest. Kztg. Jahrg. 1878. Nr. 49 ff.) nicht einmal unter so nahen Freunden der Spekulation eine vollständige Uebereinstimmung über den Begriff dieser Methode.

Allerdings scheint auch mir der Herr Verfasser die Aufgabe der Spekulation etwas zu umfangreich bestimmt zu haben: „Der Erfahrungsinhalt der Religion soll in seiner geschichtlichen und psychologischen Genesis verfolgt und durch Denken die Verarbeitung dieser Bewegung im Objekt das Wesen und Princip des Objectes selbst bis in seinen transcendentalen Ursprung durchschaut werden.“ (218 unten.)

Sollte sich in diesem Begriff nicht die gesammte Religionswissenschaft unterbringen lassen?

Ich meine, der spekulative Denker habe vollkommen genug zu thun, wenn er sein eigenes religiöses Bewusstsein — welches aber nicht ein leeres und abstraktes sondern ein mit dem vollen (natürlich: annähernd!) Reichthum der religiösen Ideen gesättigtes Bewusstsein sein soll — analysirt und systematisirt d. h. seinen gesamten religiösen Bewusstseinsinhalt aus der Vorstellungsform in die des spekulativen Begriffs erhebt, ein in allen seinen Theilen gedankenmässig bestimmtes, logisch geordnetes und in sich abgeschlossenes Bewusstsein, ein vollständiges System seiner Gedanken herstellt. Ein solches religionsphilosophisches System ist gewiss ein unentbehrliches Instrument für den Forscher auf dem Gebiete der Religionsgeschichte; denn ohne dass derselbe vorher in der streng spekulativen Wissenschaft seinen Verstand geschult hat, wird er bei seinen Untersuchungen stets im Finsternen tappen, denn „Vorstellungen ohne Begriffe sind blind,“ und „Begriffe“ kann man nicht aus der Empirie gewinnen, nicht gleichsam vom Boden der Geschichte auflesen, sondern sie müssen nun einmal (es helfen alle Deklamationen der sogenannten „exacten“ Forscher nichts dawider) aus dem Verstandesbewusstsein construirt werden.

Dass das Werk des Herrn Prof. Pfeiderer neben einer umfassenden Kenntniss des empirischen Materials auch von einer gründlichen philosophischen Schulung zeugt auf allen seinen Punkten, ja von einer eigenen spekulativen Begabung, welche namentlich in den Grundlegungen der jedesmaligen Abschnitte dieses Werkes hervortritt, hat schon Herr Prof. Biedermann mit Recht rühmend hervorgehoben.

Dennoch scheint mir die Originalität und einzigartige Bedeutung dieses Werkes nicht sowohl darin zu liegen, dass in ihm auch religiöse Spekulation sich findet, sondern dass es die erste wirkliche Geschichte der Religion ist. Eine rechte Geschichte darf, m. E., nicht bloss, wie der Hr. Verfasser (307, 2) annimmt, „empirische Beschreibung der Erscheinungen des religiösen Lebens sein, sondern muss auf allen Punkten zugleich die die empirischen Er-

scheinungen regulirende Idee — das Princip jener — aufweisen, oder, wie der Hr. Verfasser 308 sagt: „es soll die objektive Vernunft der Sache aus den Zufälligkeiten der Erscheinung herausgewickelt werden.“ Offenbar ist eine solche Geschichte der Religion sehr wohl zu unterscheiden von einer Geschichte der Religionen; denn während diese sich damit begnügt, das religiöse Leben der einzelnen Völker oder auch Völkergruppen (Arier, Semiten etc.) möglichst vollständig zu beschreiben und zwar soweit dies möglich ist, nach seinem historischen Verlauf oder seiner „genetischen“ Entwicklung, so besteht die Aufgabe einer Geschichte des religiösen Lebens der Menschheit vielmehr in der Beantwortung der Frage, wie die Religion als eine allgemeine Bestimmtheit des menschlichen Geistes von ihren ersten Anfängen heraus und bei ihrem Gang durch die Völkertypen sich eigenthümlich modificirt hat, und bis zu welcher Stufe der Entwicklung sie heute gekommen ist.

Dass der Hr. Verfasser sich wirklich diese Aufgabe gesetzt hat, scheint mir denn auch schon in der ganz äusserlichen Thatsache angezeigt zu sein, dass sein früheres Werk, welches aus zwei Theilen bestand, nunmehr zu einem verarbeitet ist, und zwar so, dass der spekulative und allgemein geschichtliche Inhalt (natürlich sehr bereichert, beziehungsweise, den historischen Inhalt angehend — dem jetzigen Zwecke entsprechend — zusammengezogen und vertieft) seines früheren Werkes den eigentlichen Haupttheil des jetzigen Buches bildet, welchem als Einleitung eine übersichtliche Geschichte der Religionsphilosophie vorausgeschickt ist.

In der That will der Hr. Verfasser (Vorrede X) „das religiöse Leben der Menschheit nach seinem Gesamtverlauf und seinen so mannichfachen wie doch auch harmonischen Farbentönen in einem einheitlichen Bilde uns zur übersichtlichen Anschauung und zum umfassenden Verständniss bringen“ — das ist aber eben genau das, was ich eine Geschichte der Religion nenne.

Die Aufgabe ist gross, man möchte fast sagen, un-

geheuer in Anbetracht der Fülle des Materials, welches von einem Einzigen verarbeitet und zu einem übersichtlichen Ganzen verknüpft werden soll — es scheint die Grenzen einer Lebensaufgabe noch weit zu übersteigen. Da aber ein solcher Versuch dennoch gemacht werden muss, und des Verfassers Arbeit in der That „nichts mehr und nichts weniger sein will als ein derartiger erster Versuch“ (Vorrede X oben), bei welchem er unmittelbar keine eigentlichen Vorgänger gehabt hat, sondern durchweg darauf angewiesen war selbständig auf gut Glück seinen Weg zu suchen (IX unten), so darf mit Recht die Bedingung gestellt werden, dass man von ihm nicht eine vollständige Zuendeführung und Planirung des „Wegs auf kaum begangenen Pfaden“ fordert, sondern nur eine Bahnbrechung durch das „dichte Gestrüpp“ zu neuer und überraschender Fernsicht — wie der Hr. Verfasser so schön (X, 1) beschreibt.

Darf man diese Aufgabe als gelungen bezeichnen, ist wirklich Bahn gebrochen?

Ich nehme keinen Anstand diese Frage rundweg zu bejahen; denn es ist mir ein wahrer Hochgenuss zu sehen, in „wie mannichfachen und doch harmonischen Farbentönen“ das religiöse Leben der Menschheit in diesem Werke zur Anschauung gebracht ist.

Einer der originellsten Vorzüge der „Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage“ scheint mir nämlich darin zu bestehen, dass Herr Professor Pfeiderer die moderne Hermeneutik der religiösen Phänomene so allseitig und musterhaft zur Anwendung gebracht hat.

1. Bei Herder hat er den Schlüssel gefunden (p. 52, 1) jener ästhetischen Interpretation, vermittelt dessen nach Herder vor allen Jakob Grimm den Urwald der deutschen Mythen- und Sagenwelt erschlossen und die duftenden Blumen der Volkspoesie unter üppigem Schlinggewächs so feinsinnig aufgespürt und so sorgfältig und zartfingerig behandelt hat, dass der 49. Vers des Dhammapadam auf diese Interpretation eine treffliche Anwendung erleidet: „Wie die Biene Honig sammelt und ohne die

Blume zu verletzen davon eilt, so auch möge der Weise auf der Erde weilen.“

Das ist unter den Neueren bekanntlich auch eine Hauptstärke Max Müllers, — jene feinsinnige Auffassung der individuellen religiösen Ideen, dieser Perlen der Religionsgeschichte, welche häufig unter einem Schutt seltsamer Einkleidungsformen der „plump materialistischen Betrachtungsweise“ — wie Pfeiderer sie treffend nennt — verborgen liegen; jene zuweilen sonderbaren, ja oft ungeheuerlichen und doch vielfach so tief wahren und ächt menschlichen Ideen der Religionen, namentlich auch der sogenannten Naturvölker und überhaupt der volksthümlichen religiösen Vorstellungsweise.

Wie trefflich auch unser Verfasser diese ästhetische Interpretation zu handhaben versteht, tritt besonders hervor auf p. 323. 324. 325: arische Urreligion. 265. 430: Vorstellungs- und Gefühlsweise der Urmenschen. 654, 2; 687, 1: der Kern des katholischen Heiligen- und Marienkultes 426, 2: der ästhetisch-religiöse Gehalt des Incarnationsglaubens bei Indern und Griechen (womit Weisses „schöne“ Bemerkung auf p. 225. 226, 1 verglichen werden möge), sowie des Mittlerglaubens im christlich-kirchlichen Dogma 685, 2 und endlich der „Sinn“ des Wunderglaubens 615, 1. 620, 2. 621, 1.

2. Die psychologische Interpretation, welche Antwort geben soll auf die Frage „durch welche psychologischen Processe, unter welchen inneren Motiven und äusseren Reizen und Anlässen der Hergang der religiösen Entwicklung der Menschheit aus dem Urzustand herauszudenken sei“ (p. 150, 2 unten) hat Pfeiderer auf der Grundlage Kant's (p. 17, 2) und Schleiermacher's (p. 106), im näheren Anschlusse an Feuerbach 320. 325. 447. 606. 614. 172. 173 und namentlich Lipsius 246. 247; im Einzelnen auch an Plutarch 429. 561. 562 und Preller 623. 626. 641 — geübt.

Und man wird zugestehen müssen, dass das religiöse Bedürfniss trefflich motivirt erscheint, wenn es hergeleitet wird aus „dem schmerzlich empfundenen Bewusst-

seins-Gegensatz,“ welchen der Mensch ursprünglich in sich vorfindet; unbeschränkt in seinem Wollen, aber sehr beschränkt in seinem Können sehnt er sich nach einer höheren Einheit, in welcher dieser schmerzlich empfundene Gegensatz aufgehoben, Wollen und Können eins geworden sind. Objektiv vorgestellt ist diese Einheit die Gottesidee; subjektiv empfunden die Religion oder der Glaube 255—258 und 320—322.

Höchst anschaulich und aus dem wirklichen geschichtlichen Leben geschöpft ist sodann die Schilderung der allmählichen Erhebung des religiösen Intellekts 258—262, sowie des religiösen Willens 262—270 aus den Banden der Naturreligion zur Freiheit der Erlösungsreligion.

p. 267 müsste nothwendig falsch verstanden werden, wenn 274, 2 nicht damit verbunden („zusammengeschaute“) würde.

Im genauen Anschluss an unser gegenwärtiges religionsgeschichtliches Wissen erfolgt die psychologische Motivirung der Mythologie p. 277—282, und zutreffend ist damit der psychologische Ursprung des Wunderglaubens auf dem Gebiete der geschichtlichen Religionen, sowie der kirchlichen Symbolik in Zusammenhang gebracht: 283. 284. 285, womit p. 606, 1 verglichen werden muss.

3. Als den Vater der historisch-kritischen Interpretation bezeichnet der Herr Verfasser mit Recht Lessing 7, 2; 8, 1 welcher von Leibniz den Begriff der Entwicklung gelernt als den eigentlichen Schlüssel zu einer lebensvollen Auffassung nicht bloß des Natur- sondern auch des Geisteslebens — und diesen Schlüssel auch auf die Religionsgeschichte angewendet hat.

Diese „genetische“ Interpretation des Herrn Verfassers zeichnet sich aus durch eine ausserordentlich klare und übersichtliche Darstellung der religiösen Ideen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Es werden die Knotenpunkte der letzteren immer scharf markirt, so dass der innere Zusammenhang und der stufenweise Fortschritt des religiösen Geistes überall deutlich hervortritt. Muster-

haft ist in dieser Beziehung die kritische Geschichte der Gottesidee 312—382.

Zu dieser Klarheit der Entwicklung trägt besonders auch bei die scharfe Auseinanderhaltung der einzelnen Faktoren, durch deren Zusammenwirken die Entstehung und Entwicklung der religiösen Ideen bedingt ist. Wir meinen die psychologischen Gründe, die realgeschichtlichen Verhältnisse, die spekulativen Ideen und die praktisch-religiösen Bedürfnisse, welche bei der Erklärung und Beurtheilung eines religiösen Phänomens in Betracht gezogen werden müssen. Eine glänzende Probe dieser „Lessingschen Klarheit“ finden wir in der Darstellung des Erlösungs- und Mittlerglaubens 621—685.

Endlich weiss der Herr Verfasser immer sehr deutlich die Gegensätze, durch welche die geschichtliche Entwicklung hindurchgeht, oder umschlägt, hervorzukehren, indem er die über den Gegensätzen herrschende und den geschichtlichen Verlauf regulirende Idee als den rothen Faden der sich durch das ganze zieht, aufweist und zeigt, wie an diesem Gesetz der Entwicklung sich die Gegensätze abreiben und so das kritische — oder wie der Verfasser es nennt — spekulative Resultat erzeugen. Den Beleg für diese Behauptung giebt die Geschichte der dogmatischen Lehrentwicklung des Schöpfungs- und Inspirationsglaubens. In letzterer Beziehung ist besonders interessant die Gegenüberstellung Philos und Plutarchs 561 ff., Spinozas und Böhmes 526. 528 und aus neuester Zeit Darwins und Snells 481.

Hiermit sind wir aber auch an dem Punkte angelangt, den der Herr Verfasser vorzugsweise im Auge hat, wenn er seine Methode die genetisch-spekulative nennt. Er denkt offenbar an die „Logik der Thatsachen,“ welche von der spekulirenden Vernunft ans Licht gezogen werden soll. Und in der That beruht eben hierauf das gute Recht der Spekulation; denn „ist überhaupt Vernunft in der menschlichen Geschichte“ (385, 2), so muss sie sich auch herausziehen lassen.

Bis hierher stehen wir vollständig auf dem Stand-

punkte des Herrn Verfassers. Aber die „Logik“ der That-
sachen liegt ja nicht so offen zu Tage, dass man sie nur
einfach aus denselben herausziehen könnte; um dies fertig
zu bringen bedarf es eben spekulativer Kraft und Uebung,
welche man schon mitbringen muss, wenn man überhaupt
die Geschichte verstehen (*sensu eminenti*!) will.

Dass Herr Prof. Pfeiderer diese Kraft und Uebung
wirklich besitzt, ist schon oben angedeutet. Aber die
spekulativen Voraussetzungen seiner Religionsphilosophie
werden doch auch nur von denen gebilligt werden, welche
mit ihm die Vorliebe für die Hegel'sche Spekulation theilen.

Ich meinerseits habe einen tiefen Respekt vor der
grandiosen spekulativen Kraft Hegel's und habe stets
einen Ekel empfunden vor dem hohlköpfigen und scheel-
süchtigen Gezeifer wider dieselbe; auch scheint mir die
Biedermann-Pfeiderer'sche Interpretation der Hegel'schen
spekulativen Weltanschauung die richtige.

Aber eben insofern das Werk unseres Verfassers in
dieser richtig verstandenen Weltanschauung Hegel's wur-
zelt, haftet ihm auch, m. E., ein empfindlicher Mangel an,
den hervorzukehren der Gegenstand dieser Besprechung
fordert.

Von vornherein freilich muss ich bemerken — so pa-
radox es klingen mag — dass dieser sogleich aufzuweisende
Mangel dem Herrn Verfasser für die Bewältigung seiner
Aufgabe als ein relativer Vorthail zu statten gekommen ist.
Dem Herrn Verfasser hat nämlich seine Arbeit, wie es
scheint, in einer beziehungsweise so vollkommenen Art nur
deshalb gelingen können, weil von ihm die vorhin bezeich-
nete ungeheure Aufgabe bloss von einer Seite her aufge-
nommen, in dieser Beziehung aber auch vollständig durch-
geführt worden ist. Hr. Prof. Pfeiderer hat sich näm-
lich fast ausschliesslich an die in der Wissenschaft (im
weiteren Sinne dieses Worts) objektivirten religiösen Ideen
gehalten, dagegen das gesellschaftliche, künstlerische und
politische Leben nur ganz beiläufig berücksichtigt. Man
könnte das die Einseitigkeit des protestantischen Stand-
punktes in der Religion nennen; denn wir Protestanten

sind nun einmal von Haus aus daran gewöhnt, die Verwirklichung der Religion hauptsächlich in der religiösen Lehre und in den allereinfachsten Grundformen des Cultus zu finden.

Aber da der Herr Verfasser doch an nichts weniger als an protestantischer Befangenheit leidet und — was mehr ist — da in seinem praktisch-religiösen Standpunkt alle Faktoren des religiös bestimmten Geistes in so schöner Harmonie zur Geltung gelangen, so muss die Ursache dieser m. E. nicht völlig zu rechtfertigenden Beschränkung in der Behandlung des Themas noch wo anders gesucht werden. Diese „eigentliche“ Ursache scheint mir denn auch sofort an's Licht zu treten, wenn man seine Definition der Religion 258, 1 mit der auf p. 133, 3 gegebenen Hegel'schen vergleicht: das Wissen des endlichen Geistes von seinem Wesen als absoluter Geist. Dass die Religion als zweites Moment, im Cultus, — also doch immer nachträglich — auch ein Thun sein soll (134), hebt die principielle Einseitigkeit, wonach das Wesen der Religion im Wissen gefunden wird, nicht auf. Eben dieser Punkt hat aber tiefeingreifende Consequenzen, verhindert nämlich, m. E., den Herrn Verfasser vollen Ernst zu machen mit seinem Grundsatz, dass die Religion aus der Geschichte erkannt werden soll und dass in ihr das centrale Leben der Menschheit zur Erscheinung komme, man sich also bei einer Darstellung der menschheitlichen Religion nicht auf ihre Verwirklichung in Lehre und Cultus beschränken darf. Die deutsche Philosophie und Gelehrsamkeit des vorigen Jahrhunderts — und nicht bloss diese! — steht mit ihrem Gedankenkreis viel zu sehr ausserhalb des eigentlichen Volkslebens, sowie ausserhalb des Stroms der realgeschichtlichen Faktoren, durch welche das Völkerleben wesentlich bedingt und bestimmt wird. Nicht durch philosophische Ideen wird die Welt regiert, sondern durch immer neue geschichtliche Thatfachen. Der Philosophie ist es eine Kleinigkeit den Sieg des alten und neuen Rom, den Erfolg der ursprünglichen Christengemeinde u. s. w. aus dem Zusammentreffen von allerlei Ideen zu er-

klären: denn „leicht bei einander wohnen die Gedanken, doch hart im Raume stossen sich die Sachen.“ Es fehlt die gehörige Würdigung der socialen und politischen Thatsachen, aus welchen sich das Geistesleben herausarbeitet. (conf. 144, 3; 145, 1: Und dazu bedarf es etc.)

Es ist zwar die Rede von genetischer Entwicklung, aber man denkt dabei mehr an Gedankenentwicklung, als an die reale Gestaltung der völkergeschichtlichen Verhältnisse. Ueberall sollen „Ideen“, „Principien“ das Erste gewesen, und die reellen Thatsachen nur so hinzugekommen sein.

Aber nicht die Idee des Messias oder der Gotteskindschaft hat der ursprünglichen christlichen Gemeinde Raum auf der Erde und sociale Geltung verschafft, sondern die moralische Kraft, die heldenmüthige Aufopferungslust, die unbedingte Hingebung, mit Leib und Seele, an eine für das gegenwärtige wie für das zukünftige Dasein als heilsam erfahrene Sache — ja vielmehr eine leibhaftige höchst individuelle und durch und durch originelle Persönlichkeit, deren überwältigender Eindruck auf die ungelehrten und bäurischen galliläischen Zöllner und Fischer dem entarteten Geschlecht jener Tage gewaltig imponirte. Dieser Eindruck, diese Wirkung von Person auf Person, von Leben auf Leben hat auch dem Paulus gewaltig imponirt und ihm das Beste, was er hatte, verschafft — das war aber nicht sein Christusideal, auch nicht seine Mystik, sondern die religiös-sittliche Spannkraft, welche er im Kampf auf Leben und Tod wider den „Nazarener“ sich erworben hatte. Es ist desshalb schief — zudem auch nicht einmal erwiesen vgl. vielmehr 2 Kor. 5, 16 — wenn man sagt, dass Paulus vom Erlöserleben Jesu keinen Eindruck empfangen habe (648, 1); und der Sühnetod Christi war nicht bloss eine „Idee“, eine „Einkleidungsform“ (647, 1) sondern in der That das reelle Instrument, mit welchem die alte Welt aus den Angeln gehoben wurde; und wenn nach Hegels Ansicht 669 der Widerspruch der Endlichkeit an und für sich schon in Gott gelöst, das Böse an und für sich schon im wahren Wesen des Geistes überwunden

sein soll — so mag diess zwar für die jenseitige Welt und soweit die Sache Gott betrifft, sich vielleicht wirklich so verhalten — denn was in Gott vorgeht, wissen wir nicht — in der diesseitigen Welt aber, die wir allein kennen, war die Sache jedenfalls umgekehrt, da haben erst die versöhnenden Thatsachen geschehen müssen und dann erst konnte ein Bewusstsein davon in den Geist kommen.

Ich meine also, die Religion muss mehr aus dem wirklichen Volks- und Völkerleben erkannt werden, nicht aber aus den Systemen der Philosophen, sondern aus der Poesie, namentlich auch der unmittelbaren, der Volkspoesie und überhaupt aus der Kunst, dem Sprüchwort, der Sitte, Staatsverfassung etc. So lässt sich, um nur ein Beispiel anzuführen, aus dem „Heliand“ ganz vorzüglich der „chiliastische“, „weltbejahende“ Charakter des Christenthums — sein „Erbe aus der Theokratie Israels“ 729, 1 — zur Anschauung bringen und es lässt sich von hier aus (also vom geschichtlichen Standpunkte) am besten nachweisen, wie das Christenthum im Gegensatz zum Buddhismus Princip einer neuen Kulturentwicklung werden musste. Solche Gesichtspunkte hat der Herr Verfasser überall selbst schon treffend hervorgehoben; z. B. mit der Bemerkung, dass der bleibende und wahrhaft christliche — man könnte auch sagen, der ächt menschliche — Gehalt des Marienkultes von den Dichtern weit richtiger als von den Dogmatikern gewürdigt werde 687, 1; ferner in dem Nachweis des Zusammenhangs der Anselmischen Theorie mit der mittelalterlichen Rechtsauffassung 657; in der Bemerkung über den Einfluss der orientalischen Despotenherrschaft auf den Monotheismus der Hebräer 616 u. s. w.

Möchte der von mir hochverehrte Herr Verfasser diesen Ausfall des Knappen gegen den Ritter verzeihen! Nicht um Recht zu behalten habe ich diese Bemerkungen mir erlaubt, nur eine Anfrage sollten sie sein, ob der Herr Verfasser nicht vielleicht doch irgend etwas Richtiges findet in dem, was ich gesagt habe; und auch diese Anfrage geschieht nur, weil ich die Ueberzeugung habe, dass wenn

irgend einer, der Herr Verfasser die Gabe besäße, die Religionsphilosopheme noch etwas mehr in den Hintergrund treten zu lassen, und dagegen den religiösen Geist der Menschheit noch mehr nach seiner unmittelbaren Erscheinung im Volks- und Völkerleben zu farbenvoller Darstellung zu bringen.

Eudämonismus und Egoismus, eine Ehrenrettung des Wohlprincips.

Von

E. Pfeiderer, in Tübingen.

I. Artikel.

Wenn wir von der Bedeutung ausgehen, welche das Wort *eὐδαιμονία* seit seinem häufigeren Vorkommen im griechischen Sprachgebrauch ständig besitzt, so besagt es nichts Anderes, als Glückseligkeit oder Wohlbefinden. Eine Beschränkung auf diese oder jene Sphäre des empfindenden Lebens liegt nicht darin; wo keine nähere Bestimmung beigefügt ist, wird vielmehr in ganz unparteiischer Weise das höhere und niedere Wohl zugleich, oder das glückliche Gesamtbefinden gefühlsfähiger Wesen von dem Einen Namen umfasst. Demgemäss bedeutet nun auch Eudämonismus dem Worte nach zunächst lediglich nur so viel: Man legt als Anhänger desselben in seiner Lebenspraxis oder namentlich in der entsprechenden ethischen Theorie und Schule, auf was die Endsilbe —ismus hinweist, den Hauptaccent auf die Glückseligkeit oder mehr im Einzelnen auf die Gefühlsbefriedigung und Wohlempfindung, welche bei dem Einen und anderen Verhalten herauskommt oder wenigstens intendirt ist; denn es versteht sich für jede ethische Richtung, dass schon der ernstliche Wille vollgerechnet wird, und nicht der faktische Erfolg allein zählt. Dies vorausgesetzt wird hier stets in letzter Instanz gefragt, ob von dieser und jener Sache

oder Gesinnung und Handlung eventuell auch etwas im Reflex der Empfindung mit ihrem Wohl- und Wehegefühl zu geniessen sei. Erst eine derartige Ab- und Ausprägung — beziehungsweise ihre Tendenz — betrachtet man auf diesem Standpunkt als ein Definitivum, während alles Andere immer nur als vorbereitendes Mittel und formale Zurüstung zur materialen Hauptsache gilt. Damit soll wiederum keineswegs eine Beschränkung etwa auf die niederen Gebiete der körperlichen Empfindungen ausgesprochen, sondern sämmtliches Gefühl von Lust und Unlust miteingeschlossen werden. Aber als punctum saliens und finale alles Geschehens und Thuns ist und bleibt mit dem positiven Gesamtausdruck die „Glückseligkeit“ betont.

Fürs zweite ist es jedoch sattsam bekannt, dass Eudämonismus und Eudämonist in der neueren ethischen Terminologie allgemein als Tadelworte gebraucht werden und dass damit eine sittliche Anschauungsweise oder eine Praxis, auf welche man sie anwendet, zum Mindesten als schlaff und schwunglos niedrig bezeichnet werden sollen. In der That ist „eudämonistisch“ das allerhäufigste Verdikt, in welchem die Kritik ethischer Systeme und einzelner Lehren ihre Missbilligung auszudrücken und eine definitive Verurtheilung derselben zu proklamiren pflegt.

Nehmen wir jetzt Beides zusammen, was zuerst über die klare Wortbedeutung und sodann über den schon lange geltenden Kurswerth des Terminus Eudämonismus gesagt worden ist! Es scheint sich daraus nichts Anderes zu ergeben, als dass die neuere Moralwissenschaft eine abgesagte Feindin des ganzen Standpunkts sei, welcher nur im schliesslichen Wohlbefinden und Glücklichein empfindungsfähiger Wesen das endgültig Befriedigende sieht und ein letztes Ziel erreicht wissen will, mit Rücksicht auf was alles Andere bemessen und taxirt wird. Statt dessen werden also jene Tadler des Eudämonismus wahrscheinlich irgendwelche Gestaltungen und Verhältnisse als solche betonen, von dem, was dabei material herauskommt oder

was irgend Jemand davon Gutes hat, völlig absehen und auf selbige Formalien das Hauptgewicht legen.

Genau und vollständig trifft diess auf den grössten unter den neueren philosophischen Ethikern zu: ich meine natürlich Kant. Schon eine oberflächliche Bekanntschaft mit seiner Moral genügt, in ihm den geschworenen Feind des „Eudämonismus oder der Glückseligkeitslehre“ zu finden. Er sieht darin das Hauptverderbniss der Ethik und bietet desshalb Allem auf, um jene Anschauungs- und Sinnesweise in jeder denkbaren Gestalt als geschlossenes System oder bei einzelnen Aeusserungen zu überwinden, sie aus allen Winkeln und Ecken zu vertreiben und ihr keinerlei Vorwand mehr zu lassen. „Die Unterscheidung der Glückseligkeitslehre von der Sittenlehre, in deren ersterer empirische Principien das ganze Fundament, von der zweiten aber auch nicht den mindesten Beisatz derselben ausmachen, ist nun in der Analytik der reinen praktischen Vernunft die erste und wichtigste ihr obliegende Beschäftigung, in der sie so pünktlich, ja wenn es auch hiesse peinlich, verfahren muss, als je der Geometer in seinem Geschäft“ (Kant's Werke ed. Hartenstein IV, 208). Oder ein anderes Mal lesen wir: „Wenn dieser Unterschied nicht beachtet wird, wenn Eudämonie (das Glückseligkeitsprinzip) statt der Eleutheronomie (des Freiheitsprinzips der inneren Gesetzgebung) zum Grundsatz aufgestellt wird, so ist die Folge davon Euthanasie (der sanfte Tod) aller Moral“ V, 201. Das Richtige ist nach ihm lediglich eine Erfüllung der Pflicht rein um der Pflicht willen. Ob dabei für irgend Jemand das Geringste herauskommt oder nicht, ob die Welt durch die Vollziehung des Guten glücklich oder unglücklich wird, darum handelt es sich schlechterdings nicht; ein jedes solche Schielen nach dem Erfolg wäre bereits die schlimmste Verunreinigung der wahrhaften Sittlichkeit und muss deshalb gänzlich fernegehalten werden.

Nun ist es freilich ebenso notorisch, dass Kant mit dieser Ansicht so ziemlich von jeher allein steht und zumal in unserer Zeit kaum mehr ein Verständniss, ge-

schweige denn ernstliche Anerkennung dafür findet. Man wirft ihm einen abstrakten und lebensfremden Rigorismus vor, beschuldigt seine Theorie der kalten Herzlosigkeit und erklärt einen derartigen durchgeführten Formalismus des Praktischen für etwas schlechterdings Unbrauchbares, das sich wohl eine Weile stattlich und erhaben ausnehmen möge, aber beim Lichte besehen dennoch an einer unerträglichen inneren Hohlheit und Leerheit leide.

Daneben fährt man indessen nichtsdestoweniger fort, den Namen „Eudämonismus“ kaum weniger wie Kant selbst als geringschätzendes Tadelwort zu gebrauchen. Was bei ihm, ob nun sachlich richtig oder unrichtig, jedenfalls ganz konsequent und aus Einem resoluten Gusse ist, das präsentiert sich somit wenigstens beim ersten Anblick in allen ausserkantischen Kreisen als eine seltsame Unklarheit. Sind dieselben doch in Einem Athem die verschiedenen Gegner des Kant'schen Formalismus und Anti-Eudämonismus einerseits, und des Eudämonismus oder materialen Wohlprinzips andererseits. Wenn ihnen Keines von Beiden recht ist, was wollen sie denn dann, oder worin sehen sie das logisch kaum mögliche Dritte, welches weder formal noch material wäre? Hier liegt zum Mindesten eine grosse Ungenauigkeit der Redeweise und Terminologie vor. Worte aber und Begriffe oder Gedanken stehen in naher Wechselwirkung; also darf man annehmen, dass auch in den letzteren eine ziemliche Unklarheit und Konfusion mitunterläuft, oder dass wenigstens durch die verunglückte Ausdrucksform eine sachliche Klärung aufgehalten und erschwert wird.

Was sich nun vor allem Weiteren nach den Lehren der angewandten Logik vermuthen lässt, ist diess: Sicherlich steckt in dem fraglichen Terminus „Eudämonismus“ eine bedenkliche Amphibolie, indem derselbe unmöglich im gleichen Sinn verworfen und nicht verworfen werden kann. Sehr unwahrscheinlich ist es, dass es sich dabei nur etwa um graduelle Unterschiede handle, wobei ein niederer Grad desselben Billigung fände, während der höhere vom Tadel getroffen würde. Vielmehr wird die

Differenz specifischer angesetzt werden müssen. Abgesehen von Kant wird man wohl das Glückseligkeitsprincip des Eudämonismus im Allgemeinen, wie er sich in der vorangestellten Wortbedeutung präsentirte, für ganz richtig und ethisch brauchbar, ja sogar für nothwendig erachten, um in kein leeres Formenwesen hineinzugerathen. Nur unter gewissen näheren Umständen dagegen oder unter einer bestimmten Bedingung wird er dem Tadel verfallen. Aber diese Zusatzbedingung wird gerade für den Tadel die Hauptsache sein und keineswegs nur einen nebensächlichen Gedanken, sondern just das punctum saliens bilden. Mit anderen Worten wird das genus am Begriff des Eudämonismus völlig tadellos und verbunden mit der richtigen differentia specifica sogar höchst werthvoll sein, während nur diejenige differentia specifica der Verwerfung unterliegt, welche man usuell dazu denkt, ohne sie mitauszudrücken. Man wird also mit dem Worte „Eudämonismus,“ wenn man es immer tadelnd braucht, etwas ganz Anderes meinen, als dasselbe von sich aus besagt. Und dies ist bei einer ethischen Kardinalfrage nicht eben so völlig unerheblich. Vielmehr dürfte es sich in Anbetracht des reichen Wortvorraths aller Sprachen ziemen, nach erreichter Gedankenklarheit auch das Kind fortan beim rechten Namen zu nennen und nicht in genauer sprachlicher Anlehnung, aber starker sachlicher Abweichung von Kant ein traditionelles Quid pro quo fortzuführen, das zwar zunächst nur philologisch ist, aber wie gesagt nicht ohne Einfluss auch aufs Logische und Begriffliche bleiben kann. Durch die jetzige Zusammenkoppelung des Tadellosen und des Tadelswürdigen in einem Terminus, welcher jenes nennt und dieses meint, wird nothwendig ob auch ohne Absicht das Erstere unschuldig diskreditirt und das Letztere unverdient entlastet, also eine schwere ethische Begriffsverwirrung unterhalten, deren auch ich mich bisher schuldig bekenne.

Anders wird die Sache bei Kant selbst liegen, welcher sogar wo er irrte, sich jedenfalls durch Klarheit und Glanzheit seiner Ueberzeugung auszeichnet. Indem er

jenen rigorosen Formalismus für das allein Richtige erklärt, will er nichts wissen von der obigen Unterscheidung zwischen einem generellen Sinn des Eudämonismus, welcher unter sonst allgemeiner Zustimmung eben nur überhaupt ein Materiales verlangt, und jener *differentia specifica*, mit welcher nach gewöhnlicher Ansicht erst der Tadel beginnt. Oder wird er vielmehr zwar die Unterscheidung als solche logisch zugestehen, aber ethisch keinen weiteren Werth auf sie legen, indem er behauptet, dass jenes genus allezeit und eo ipso mit der bedenklichen *differentia specifica* verbunden sei und keine andere von unbedenklicher oder werthvoller Art zulasse. Das materiale Princip der „Glückseligkeit oder Eudämonie“ als solches scheint ihm nach vorübergehender logischer Unterscheidung schliesslich doch im sittlichen Thatbestand mit demjenigen rettungslos zusammenzufallen, was er selbst mit grösster Energie ausdrücklich bekämpft und was auch Andere bei dem tadelnden Gebrauch des Wortes Eudämonismus subintelligirend meinen.

Auf Grund dieser Vorbemerkungen dürfte es denn doch nicht, wie wohl Manche glauben, eine leere Spitzfindigkeit oder Wortklauberei sein, wenn wir uns an eine sichtende Klärung des verfehnten Terminus und Begriffs „Eudämonismus“ wagen. In der ächten Philosophie überhaupt, welche ich allerdings von der gegenwärtig landläufigen sehr unterscheide, und speciell in ethischen Untersuchungen kann man mit Worten und Begriffen nicht streng und genau genug verfahren, wie der alte Kant mit so grossem Rechte immerwährend betont. Ihre Schwierigkeit und unvermeidliche Subtilität für Haarspalterei oder gar für windigen Schwindel und Begriffsspielerei auszugeben, bewiese nur laienhafte Unkenntniss des ganzen Gegenstands, und kann somit vor Sachverständigen nicht das Mindeste besagen.

Es handelt sich uns also zunächst darum, die traditionelle Amphibolie in dem fraglichen Begriff des „Eudämonismus“ scharf blozulegen und das Harmlose, eventuell sogar Werthvolle desselben von dem tadelnden Neben-

respektive Hauptbegriff kritisch zu sondern, welcher sich ihm so hartnäckig an die Fersen hängt. Wenn dies meistens eine unbewusste oder wenigstens eine recht unklare Verwechselung ist, gegen die wir sachlichsystematisch kämpfen, so wird sich damit fürs Andere in mehr historischer Kritik gegenüber von dem grossen Ethiker Kant der Nachweis verbinden, dass seine bewusste und absichtliche Gleichsetzung der beiden in Rede stehenden Momente unhaltbar ist. Diese negativ-kritische Untersuchung wird von selbst in das Positive verlaufen, dass sie unter Abweisung des mit Recht getadelten, aber keineswegs unvermeidlichen Nebenbegriffs die ethisch richtige nähere Bestimmung des eudämonistischen Princips aufzeigt und dadurch den vollbefriedigenden Herzpunkt der Moral gewinnt.

Sollte uns dies gelingen, so würden wir glauben, zur Lösung einer ethischen Lebens- und Principienfrage keinen ganz werthlosen Beitrag geliefert zu haben, um später auf dieser Basis an die sehr zeitgemässe Leistung einer ausgeführten philosophischen Ethik für unsere Tage und Bedürfnisse zu gehen.

Um Klarheit zu gewinnen, müssen wir uns in Kürze dem schwierigen Grundbegriff des praktischen Lebens zuwenden. Auch Kant betont ihn stets mit Recht als den Brennpunkt der ethischen Betrachtung und einer jeden sittlichen Taxation, indem er denselben durch eine Fülle der feinsten und schärfsten Bemerkungen werthvoll erläutert, selbst wenn man schliesslich von ihm abweichen muss. Was ist nämlich das Wesen alles Wollens, wo wir es anders vollständig auffassen? Natürlich kann es sich weder hier noch sonst um eine förmliche Definition des Willens handeln. Denn dies ist im streng logischen Sinn bei derartigen Urthatsachen überhaupt unthunlich, welche sich schliesslich bloß erleben lassen und damit in unmittelbarer Gewissheit besessen werden. Bei ihnen

bleibt nur die Möglichkeit übrig, sie gegen andere coordinirte Momente abzugrenzen, in reinlicher Sonderung zu beschreiben und namentlich gewisse hervorstechende Seiten oder Eigenthümlichkeiten an ihnen zu markiren. Versuchen wir nun Letzteres in unserem Fall und alsbald mit Rücksicht auf den vorliegenden Zweck zu thun.

Unverkennbar gehört zu allem Wollen seiner Natur nach fürs erste im allgemein logischen Sinn dieses Worts ein Objekt, auf das es sich in jener eigenartigen Spannung des Geistes bezieht, welche wir eben Wollen heissen und von Haus aus kennen. Und zwar ist diese Beziehung analog der Anziehung und Abstossung in der materiellen Welt entweder eine positive, praktisch bejahende, oder eine negative, welche sich gegen dieses oder jenes Objekt praktisch verneinend richtet. Es versteht sich, dass die letztere mit der Nichtbeziehung oder dem völligen Ruhen der Willensaktion keineswegs identisch ist. Dagegen ist eine Species von ihr die willensmässige Unterlassung des Wollens oder das absichtliche Nichtwollen. Bei diesem fällt naturgemäss das fortsetzende Heraustreten als That weg, und der Prozess bleibt im Innern beschlosssen. Sonst aber ist es gleichfalls ein ganz richtiger und in sich komplerter Wille, wenn auch ein negativer oder sich selbst konträrer. Ich möchte diess gelegentlich gegenüber von Schopenhauer's Ungenauigkeit und Amphibolie in seinem Begriff des schliesslich erlösenden Nichtwollens bemerkt haben, wie es auch auf das juristische Problem des Unterlassungsdelikts einige Anwendung findet.

Wenn das Objekt des Willens bildlich ausgedrückt als Zielpunkt nach vorne liegt, so erfordert fürs Zweite jedes nennenswerthe Wollen sozusagen nach rückwärts ein Motiv oder einen Beweggrund. Das, was ich will, muss der Genauigkeit halber zunächst davon unterschieden werden, warum ich dasselbe will. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch pflegt man promiscue das Eine und das Andere den Zweck des Willens oder wenigstens des Handelns zu nennen, ja sogar dem zuerstgenannten Zielpunkt

die überwiegende Beachtung schenken. Diess ist jedoch begrifflich betrachtet nicht ganz korrekt. Denn offenbar ist der Beweggrund das wichtigere von beiden Momenten, für welches man streng genommen den Namen „Zweck“ allein reserviren sollte, während der Zielpunkt oder das Objekt eigentlich blos den Rang eines dienenden Mittels hiefür hat. Oder sollte man wenigstens die Unterscheidung des objektiv-äusseren und des subjektiv-inneren, des entfernten und des näheren Zweckes machen. Freilich kann es auch geschehen, dass Beide zusammenfallen. In dem „Was“, das ich will, liegt dann zugleich das „Warum“ meines Wollens, oder ich beziehe mich in diesem Fall auf ein Mittel, das zugleich der Zweck, also Selbstzweck ist.

Wenden wir uns nach diesen mehr formalen Präliminarbemerkungen dem Materialen zu, so präsentiren sich alsbald Wohl und Wehe, oder nach dem korrelaten Empfindungsreflex genauer ausgedrückt Lust und Unlust als dasjenige, um was sich alles Wollen seinem Wesen nach jederzeit dreht. Entsprechend den obigen Unterscheidungen kann Wohl das Objekt des Willens bilden, ob nun dasselbe direkt oder durch Wegschaffung von Wehe hergestellt wird; hiezu denken wir uns fürs Andere Wohl oder Lust auch als das Motiv des Willens, wobei wiederum zunächst dahingestellt bleibt, ob diese beiden „Wohl“ zweierlei sind oder zusammenfallen. Nun kann es aber auch geschehen, dass Schaffung von Unlust und Wehe das Objekt des Willens bezeichnet. Wie wird es sich in diesem Falle mit dem Motiv verhalten? Können wir dasselbe gleichfalls in Unlust und Wehe erblicken? Ganz einfach macht sich die Verneinung dieser Frage, wo z. B. eine schmerzhaft Operation oder sonst eine schmerzende Behandlung um der physischen oder geistigen Besserung willen, also deutlich in wohlmeinender Absicht oder des Wohls halber ausgeführt wird. Schwieriger sind andere Fälle. Nehmen wir einen böartigen Menschen, so thut er einem Andern wehe, um ihm wehe zu thun; also scheint hier Weheschaffung Selbstzweck und Motiv zu sein. Al-

lein er thut es doch genau betrachtet nur, um sich selbst am fremden Schmerz zu weiden oder sich den Anblick fremden Wohlseins wegzuschaffen, welcher ihm selbst Neid erregt, also Schmerz macht; folglich ist auch hier eine ob auch noch so verwerfliche Lust das letzte Motiv des Wollens und Handelns. Oder es bringe sich Einer selbst um und thue sich damit das grösste natürliche „Leid“ an, wie schon die Sprache den Selbstmord bezeichnet. Warum thut es der Mensch? Weil ihm das Leben entleidet ist, weil ihn dieses oder jenes Weh überwältigt; also hätten wir wiederum scheinbar Weheschaffung mit dem Motiv von Wehe und Schmerz. Indessen ist auch hier die Annahme des Wehs als Beweggrund irrig; vielmehr muss in diesem Fall zur Vermeidung aller Amphibolie das Wehe oder der Schmerz nur als treibende Ursache des Selbstmords bezeichnet werden, während der treibende Zweck das Gegentheil ist. Der Unglückliche will Ruhe haben; er will durch seine That dahin kommen, wo es ihm „wohl“ ist, wie man von den Todten sagt; er will sich einer unerträglichen Last entledigen, also Wehe wegschaffen.

Und so finden wir, wie weit wir immer blicken, dass Wehe oder Unlust niemals als wahres Motiv vorkommt. Ja, es ist dies sogar auch abgesehen von der klar sprechenden Erfahrung etwas innerlich ganz Undenkbares. Der positive, wie der negative Wille sind die eigentlichsten Lebensäusserungen. Lust ist erhöhtes Lebensgefühl, wie Unlust ein relatives Todesgefühl. Nun kann der Wille unmöglich in letzter Instanz so sehr von sich selbst abfallen, dass er definitiv das reine Gegentheil seiner selbst oder des Lebens will. Ein solcher absoluter Nihilismus ist gleichermaassen ein praktischer Ungedanke, wie es das absolute Nichts theoretisch ist. Ein Wollen und Handeln mit dem endgültigen Zweck, Wehe und nur Wehe zum letzten Erfolg zu haben, wäre hiernach komplet verrückt oder satanisch, was schliesslich auf Eins herauskommt; somit kann es für die Betrachtung des natürlichen und normalen menschlichen Willens gänzlich abgewiesen werden.

Dabei mag in concreto die allergrösste Täuschung über dasjenige stattfinden, was denn wirklich Wohl und Wehe bringe; ebenso kann unter Umständen auch die stärkste Irrung über den richtigen Ort mitunterlaufen, auf welchen das gesuchte Wohl zu dirigiren sei. Diess Alles besagt gegen die Hauptsache nichts, dass in abstracto und im Wesen des Willens, ob so oder anders, ob wahr oder falsch, ob für sich oder für Andere dennoch stets Wohl überhaupt erstrebt wird. Somit ergibt sich für die Hauptsache oder für das Motiv und den innersten Kern des Willens das Resultat, dass er geradezu mit Wohl-Wollen identisch ist. Und zwar hängt ihm diess so untrennbar oder substantiell an, dass unter keinen Umständen davon mehr abstrahirt werden kann, als wäre es etwas nur Accidenzielles. Thäte man dies, so behielte man gar keinen wirklichen Willen übrig, sondern höchstens eine irrationale seelische Expansion ins Blaue hinaus.

Dasselbe lässt sich auch in etwas anderer Wendung zeigen, indem wir sozusagen den Standort der Betrachtung draussen nehmen. Alles Wollen geht auf ein wirklich oder vermeintlich Werthvolles. Was heisst nun „Werth“? Offenbar ist diess durch und durch ein Relationsbegriff. Nehmen wir einmal das einfache Sein, was es auch enthalten möge, und fassen es rein für sich oder ausser aller und jeder Relation. Ist es in diesem Fall nicht vollkommen gleichgültig, ob etwas Derartiges ist oder nicht ist; muss nicht mit anderen Worten ein solches schlechthin relationsloses Sein als das völlig Werthlose bezeichnet werden? Werth und Bedeutung beginnt es erst durch die fundamentale Relation des Gewusstwerdens zu erhalten, indem es also für ein irgendwie auffassendes Subjekt da ist. Letzteres kann gegenüber dem fraglichen Objekt ein getrenntes Dasein haben, oder auch nur als Selbstempfindungsvermögen eine andere Seite an dem Gegenstand der Werthbestimmung selber bilden, der alsdann objectiv-subjectiv zugleich zu denken wäre. Ebenso kann der theoretische Reflex vom dumpfsten Auffassen bis zur hellsten Erkenntniss variiren, wenn nur überhaupt irgend

eine theoretische Reflexion oder Relation stattfindet. Insofern ist das vulgäre Sprüchwort ganz treffend: „Was ich nicht weiss, das macht mir nicht heiss.“ Wir dürfen blos dieses „ich“, sowie das „Nichtwissen“ im strengsten und umfassendsten Sinne nehmen und den Fall setzen, dass in alle Ewigkeit weder direkt noch indirekt irgend ein Wissen die geringste Kunde von jenem Etwas erhalte; alsdann ist es vollkommen einleuchtend, dass alle und jede Bedeutung desselben hinfällig wird.

Allein auch das Bisherige genügt noch nicht. Erlauben wir uns für einen Augenblick die Hypothese, dass die zuerst erwogene Bewusstseinsrelation eine absolut kalte und lediglich theoretische wäre oder eine blos wissende Spiegelung ergäbe, wodurch das einfach Seiende nur eben noch einmal als Reflex dastünde. Schopenhauer braucht gelegentlich für diese leid- und freudlose pure Theorie das hübsche Bild der geflügelten Engelsköpfe in der christlichen Kunst. Hätten wir nun durch eine derartige wissende Relation schon den Begriff eines Werths erreicht? Scheinbar wohl, sofern wir von Anfang an gewohnt sind, alles unser Wissen thatsächlich nicht als jenes freud- und leidlose kalte Spiegeln zu üben und zu besitzen; sondern wir verbinden mit ihm unabtrennbar das Nebenmoment irgend eines warmen Reflexes in der niederen oder höheren Empfindung. Also hängt der wahre Begriff des Werths deutlich an dem Letzteren. Die Empfindung oder besser das Gefühl als Reflex zweiten Grades ist erst der definitive Ort, wo überhaupt Werthe geprägt werden. Ausserhalb desselben gibt es gar nichts Derartiges; wir können uns darüber blos deshalb täuschen, weil wir immer wenigstens stillschweigend ein irgendwie geniessendes Subjekt hinzudenken, und wäre am Ende bloss Gott der alleinige Zuschauer, welcher empfindend von diesem oder jenem „Werthvollen“ etwas hätte.

Nun redet man aber doch so oft und mit so ernsten, also jedenfalls beachtenswerthen Worten von „absolut“ Werthvollem oder vom „Werth-an-sich“, den etwas habe, während wir den Werth von Anfang an als Rela-

tionsbegriff bestimmten. Die Schwierigkeit lässt sich durch eine klare Unterscheidung lösen. Immerhin mag es Solches geben, was nicht erst als Mittel für andere Objekte Bedeutung besitzt, sondern unter den Objekten einen Selbstzweck darstellt. Ebenso kann Etwas nicht bloß für diese und jene besondere Situation eines Subjekts oder für die Eine und Andere spezifische Organisation der Subjekte von Einfluss sein, sondern schlechthin für alle, in jeder Zeit und in jeder Lage seine Bedeutung haben. Derartiges würde auch ich werthvoll „an sich“ nennen oder ihm „absoluten“ Werth beilegen, sofern es denselben losgelöst und unabhängig von allen zufälligen und wechselnden Relationen besitzt. Um Missverständnisse in diesen diffizilen Fragen zu verhüten, bemerke ich ausdrücklich, dass ich zu den ablösbaren Relationen auch den Befriedigungsreflex in dem fremden Beurtheiler z. B. einer sittlichen Handlung rechne. Durch eine solche Befriedigung zweiten Grads erhält dieselbe allerdings ihren Werth nicht, sondern sie hat ihn in sich, und er wird von jenem Beurtheiler nur gefunden. Sie hat ihn aber trotzdem nur in sich, wenn sie irgend Jemand zu gut kommt, resp. darauf ausgeht, das zu thun. Und diese letztere Relation darf ihr nicht benommen werden. Somit bleibt keinem einzigen „Werthvollen“ die Eine Generalrelation erspart, dass es überhaupt zu empfindenden Subjekten in Beziehung stehe und von ihnen, wie, wo und wann nun irgend genossen werde. Man streiche nur einmal ganz ausnahmslos alles Vermögen des Wissens und noch mehr des empfindenden Gefühls, man streiche es im Himmel und auf Erden. Alsdann mag die Welt in aller Pracht und Herrlichkeit fortbestehen; ja sie sei sogar zehnmal schöner und besser, als sie wirklich ist. Was hat all der Pomp noch für einen Werth? Gar keinen! Es wäre alsdann völlig ebensogut, wenn man auch sie vollends mit auslöschte; denn sie ist schlechterdings werth- und bedeutungslos geworden. „Mit dem ersten sehenden Auge, das sich aufschlug, stand die Welt da; mit dem letzten Auge, welches bricht, ist sie spurlos verschwunden.“ In diesen

Sätzen Schopenhauers liegt etwas vollkommen Wahres, sobald man sie von ihrer subjektiv-idealistischen Uebertreibung reinigt und nicht auf die Welt des Seins, sondern mit dem Einsatz des empfindenden Herzens auf diejenige des Werths bezieht (cf. besonders die trefflichen Ausführungen Lotze's im „Mikrokosmos“, an dessen ethische Grundgedanken sich unsere Darlegung am nächsten anschliesst).

Die beiden bisherigen Erwägungen des Wollens und des Werthbegriffs führen zum gleichen Resultat: Wohl und Wehe sind überall das wahrhaft letzte *τέλος*, über welches es ebenso unmöglich, als unnöthig ist, mit einem teleologischen Warum noch hinauszufragen. Um ein ganz vulgäres und ethisch noch indifferentes Beispiel zu brauchen, so interpellire ich etwa einen Menschen mit den Worten: Warum thust du das? Er antwortet mir: Um gesund zu bleiben. Warum willst du gesund bleiben? Weil das angenehmer ist. Warum willst du das Angenehmere? Seltsame Frage, die keiner Antwort mehr gewürdigt wird! Hier findet also ein selbstverständliches und vollbefriedigendes Haltmachen statt, während vor diesem Endpunkt immer noch die Schlussfrage des *cui bono?* restirt oder der Satz vom zureichenden Grund im Praktischen noch keine Befriedigung gefunden hat.

Es scheint mir von dem Pessimismus insbesondere bei Hartmann vollkommen richtig, dass auch er Lust und Leid für das einzige Definitivum in der Welt erklärt, über welches man nicht mehr hinausgehen könne. Alles Andere sei im Grund genommen nur vorbereitende Veranstaltung und Mittel für den höhern Zweck, während erst jene Momente das Subjekt im Innersten packen. Wenn man dem Pessimismus deswegen verwerflichen Eudämonismus Schuld zu geben pflegt, so ist dies genau das Missverständniss, gegen welches unsere ganze vorliegende Untersuchung kämpft. Ein besserer Einwand gegen ihn wäre freilich der, mit welchem Recht er denn Lust und Unlust in das unbewusste, also nichtfühlende Absolute selbst hineinfallen lasse.

Vermeiden wir indessen an diesem Ort eine derartige kritische Abschweifung und sehen lieber zu, was wir durch die bisherigen Erwägungen zur Lösung unserer eigenen Aufgabe gewonnen haben. Im Grund genommen liegt bereits die prinzipielle Entscheidung in unseren Händen. Alles Wollen als vernünftige Zweckthätigkeit oder jedes auf einen Werth gerichtete Streben und Handeln ist seiner unabtrennbaren Natur nach Wohlsuchen oder Glückstreben, somit eudämonistisch im ursprünglichen und generellen Sinn dieses Worts. Also stehen wir nun vor einem eigenthümlichen Dilemma und wollen zunächst dessen erstes Glied vornehmen: Wenn der Eudämonismus als Wohlprincip überhaupt verwerflich ist, so wird alles Wollen und zweckmässige Streben als solches durch diese Verdammung mitgetroffen, und die Konsequenz des extremsten ascetischen Quietismus ist unabweisbar. Eine gänzliche Unterlassung des Wollens oder mit dem bekannten Terminus „die Verneinung des Willens zum Leben“ schiene alsdann das einzig Richtige. Wir stünden mitten im Pessimismus Schopenhauers, obwohl derselbe sein Verwerfungsurtheil weniger ethisch, als theoretisch fasst und alles Wollen in erster Linie für unvernünftig erklärt, sofern es gar kein wahres Wohl in der Welt gebe. Dürfen wir penibel sein, so lauert freilich der Eudämonismus als schlechthin unentrinnbarer Geist selbst hier im Hintergrund: Auch jenes Nichtwollen wäre natürlich Willensthat, wie ich bereits betonte. Warum aber wird sie geübt? Um Ruhe als das höchste Gut und einzige Glück zu finden, und wäre es auch nur im Nichts des ächten Nirwana.

Eine derartige Folgerung des Quietismus wird nun aber schwerlich auf allgemeinen Beifall rechnen dürfen. Ohne also für diesmal näher auf ihre Widerlegung einzugehen, können wir sie als beseitigt betrachten und uns der zweiten Seite obigen Dilemma's zuwenden: Wer nicht Wollen und Zweckthätigkeit überhaupt verwirft, der muss zugeben, dass auch der Eudämonismus an sich unverwerflich ist und dass in seiner üblichen Gesamtverurtheilung

jedenfalls ein schweres Missverständniss vorliegt. Zum Mindesten muss ein sehr erheblicher Unterschied zwischen Eudämonismus und Eudämonismus bestehen, welcher eben die prinzipielle Differenz von gutem und bösem Willen ergibt.

Wenn jener die Signatur alles Wollens bildet, gleichwie der Schatten den Körper begleitet, so fragt es sich jetzt, welche Differenz in ihm selbst den kardinalen Gegensatz des Guten und Bösen konstituirt. Am nächsten liegt der Gedanke an einen Unterschied der Objekte, auf welche sich der werthsuchende Wille richtet, indem dieselben am Ende unter sich eine Stufen- und Rangordnung von werthvolleren oder gemeineren Genussmitteln bilden. Jenachdem das Wollen auf niedere oder höhere, gröbere oder feinere und edlere Lust geht, scheint ihm das Eine oder andere ethische Prädikat zuzukommen. Sehen wir einmal zu!

Wenig Mühe macht für die Taxation natürlich das Dahinleben in niederer Sinnenslust, jener „βίος ἀπολαυστικός“, welchen Aristoteles mit Recht als thierisch bezeichnet und selbstverständlich für den Menschen verwirft. Wer keinen höheren Zweck des Daseins kennt und keine bessere Erfüllung des Lebens sucht, als Essen, Trinken und dergl., über den steht das allgemeine ethische Urtheil so gleich fest.

Wir wollen desshalb um Eine oder um ein paar Stufen höher steigen und den Menschen da betrachten, wo er sich wirklich als Mensch im Unterschied vom Thier erfasst. Jetzt kommen auch die höheren Seiten zum Ausdruck, welche ihm specifisch angehören. Die Sinnlichkeit der ersten Stufe tritt nur noch kultivirt und wohldisciplinirt auf, ja sie wird sogar bloss die nebensächliche Begleitung übergeordneter geistiger Genüsse bilden. Kunst und Wissenschaft, abwechselnd mit feiner Geselligkeit und verschönert durch sie werden als des Lebens wahrer Zweck betrachtet, welches sich damit in schöner Harmonie zum Vollgenuss des ächten Menschseins abrundet. Etwas Derartiges mochte z. B. die Ethik des Aristoteles als das menschlich Gute im Auge haben. Uebrigens ist auch

Epikur nicht eben sehr weit von der gleichen Ansicht entfernt, wenn man ihn anders gerecht beurtheilt. Können wir ihnen beistimmen und hierin wirklich das wahrhaft Gute erblicken? Wir sind zwar eben in dieser Untersuchung von dem Vorurtheil ganz frei, welches sich als schlimmer Beigeschmack an den Namen des „Epikuräismus“ zu heften pflegt. Trotzdem müssen auch wir jene Frage mit Nein beantworten. Streng ethisch beurtheilt ist nichts damit geholfen, wenn ein Leben des Groben sich enthält und dafür nur feine und feinste Genüsse zu seinem Inhalt hat. Es mag dies sogar mit gehaltenem Maass und nicht etwa in jener ruhelosen Hast betrieben werden, welche sich von Einem ins Andere stürzt; dennoch ist auch ein solches Dasein verfehlt, wenn der Mensch darin aufgeht und nichts Höheres weiss. Die ächte und besonders die von Kant geschulte Ethik lässt sich selbst von der höchsten Civilisirung und Kultur nicht dergestalt imponiren, dass sie schon hier ihr Billigungsurtheil abgäbe. Wollten wir es recht drastisch ausdrücken, so wäre jene geschilderte zweite Lebensanschauung und Lebensführung vielmehr immer noch die Unsittlichkeit, ob auch jetzt in Frack, Ballkleid und Glacé's. Es ist indessen kaum nöthig, dass darüber ein fremdes Urtheil ergeht; genügt es doch an dem tiefen und unverkennbaren Selbsturtheil, welches diese weitverbreitete Klasse von Menschen über den Werth ihres eigenen Lebens abgibt. Niemand stellt ein so zahlreiches Kontingent wie sie zu den praktischen Vertretern des Pessimismus, welcher von jeher auf der Höhe von „Geld und Geist“ oder bei der Aristokratie der Welt weit mehr als in der Tiefe grassirt. Von den Theoretikern des Pessimismus, welche nicht nothwendig damit identisch sind, ist es meines Erachtens überaus wahr und dankenswerth, wenn sie eben dies unerbittlich ans Licht ziehen und dem falschen Bildungswahn wie ein scharfgeschliffener Spiegel sein richtiges Antlitz zeigen. Man nehme alle theoretische oder ästhetische Vergeistigung des Lebens zusammen, man sublimire und destillire diese Genüsse noch so sehr: ein in sich gesättigtes und

befriedigtes Leben kommt erst recht nicht heraus. Denn mit der Höhe der Vergeistigung und Bildung steigt auch die Feinheit wenigstens des Gefühls, welches den grossen übrig bleibenden Manko tief empfindet. Und das ist eben das fehlende Ethische! Jedenfalls in Pausen hat eine derartige Existenz das ureigene Gefühl ihrer Nichtigkeit und Leerheit, ihrer Werthlosigkeit und Verfehltheit; sie spricht sich selbst das Urtheil und enthebt uns der Mühe, es von uns aus zu thun.

Wir wollen desshalb noch eine Stufe höher steigen, um endlich das Gesuchte zu finden. Bot es der Salon nicht, so wohnt es vielleicht im Kreise der prononcirten sogenannten „Frommen“. Sie verwerfen alle weltliche Lustbarkeit und meiden sie in strenger Entsagung. Pünktlich und peinlich ist ihr Wandel nach der Vorschrift des Gewissens oder vielmehr ihrer Religionsvorschriften eingerichtet. Trösten sie sich doch in alle dem mit der Aussicht auf den weit besseren Lohn im Himmel; irdischer Genuss wird gerne von ihnen dahingegeben, da sie ja dafür den reinsten und feinsten Genuss im Jenseits erwarten. Diess ist das Wohl, das sie suchen; und die Hölle droht als das Wehe, vor dem sie fliehen. Nur hier liegen ihnen reelle Werthe; alles Andere sind Nichtigkeiten für die bethörten Weltkinder. Ich brauche kaum zu bemerken, dass ich diese Anschauungsweise keineswegs mit der Frömmigkeit als solcher identifizire. Wohl aber wird sie sich naturgemäss am ehesten in denjenigen Kreisen finden, welche sich vornehmlich die frommen nennen. Nun ist es freilich nachgerade eine alte Rede, der ich kaum etwas beizufügen habe, dass nämlich eine solche Moral nichts Besseres sei, als unsittliche Lohnsucht. Das Gute wird gethan und das Böse unterlassen, nicht wie Plato in der Republik wiederholt so schön sagt, „ob es Götter und Menschen sehen oder nicht sehen.“ Vielmehr wird nur gehandelt wegen der Folgen, welche man im Jenseits zu erwarten oder zu gewärtigen hat (vgl. die ethische Krisis Schillers in der „Resignation“).

Ein antitheologischer Immanenzstandpunkt liebt es,

hauptsächlich gegen diese Zukunftshoffnung oft ganz gewaltige Philippiken ergehen zu lassen und vom hohen Ross herab eine solche „Trinkgeldsmoral“, wie er höhnisch sagt, der Verachtung des weltlich gebildeten Publikums preiszugeben. Nur schade, dass er unter Umständen so ziemlich in derselben Verdammniss ist! Ein alter Mystiker sagt einmal, wer ein böses Gewissen habe, der trage die Hölle in sich selber, wie der Kranke den hohlen Zahn. Wir wollen nun nach Anleitung dieses Vergleichs für Himmel ein gutes Gewissen und für Hölle das böse Gewissen setzen. Immerhin ist das theoretisch betrachtet sicherer und fasslicher, als jene transcendenten Positionen. Allein ernstlich ethisch erwogen bleibt sich die Sache doch eigentlich ganz gleich. Man thue jetzt also das Gute um der Gewissensruhe willen, und unterlassé das Böse, um der Qual der Gewissensbisse zu entgehen. Offenbar ist auch dann noch das Gute nicht um seiner selbst willen geübt, sondern nur als Mittel für einen Zweck behandelt, welcher über ihm liegt und das wahrhaft letzte Ziel bildet. Fast möchten wir diess nach der gewöhnlichen Bedeutung des Tadelworts eine Art von Gewissens-epikuräismus nennen und jedenfalls ethisch verwerfen.

Man wird geneigt sein, eine solche Peinlichkeit für pure Wortklauberei und nichtige Spitzfindigkeit zu erklären. Komme es doch völlig und genau auf dasselbe hinaus, wie wenn man das Gute rein um seiner selbst willen übe. Ich könnte das am Ende zugeben, wenn nur im Sittlichen das Werk und der äussere Erfolg, nicht aber die innerlich leitende Absicht als Hauptsache und somit als der eigentliche Werthmesser anzusehen wäre. Die letztere jedoch muss auch hier von einem feineren Urtheil noch verfälscht und unrein genannt werden. So haarklein zunächst der Unterschied scheint, so zweifellos ist er laut der sittlichen Erfahrung kein willkürlich gemachter, sondern ein thatsächlich vorhandener und haarscharfer. Ich räume ein, dass das Gewissen ruhig sein und keine Vorwürfe erheben wird, wenn ich das Böse auch nur in Rücksicht auf seine innere Bestrafung unterlasse. Aber eine

eigentlich positive Billigung wird jenes Tribunal mir bei einer solchen Gesinnung dennoch versagen. Mindestens wird ein starker Abzug stattfinden und ein Gefühl im Hintergrund sich regen, dass doch auch diess noch nicht das Wahre sei. Selbstverständlich ist eine energische Gewissensregsamkeit im Billigen oder Verwerfen, und dem entsprechend eine feine Empfindlichkeit für seine Urtheile als sehr wichtige und werthvolle ethische Möglichkeit anzusehen. Mit anderen Worten wird nur derjenige, welcher schon gut ist oder nahe daran steht, die Urtheile des Gewissens als intensive Lust oder Unlust empfinden und taxiren, während sie den ruchlosen und verhärteten Schurken verhältnissmässig kalt lassen. Aber eben desswegen ist es schade, wenn diese vielversprechende Möglichkeit nicht vollends zur ganzen Wirklichkeit entwickelt wird, wenn der Besitzer jenes zarten Gewissens in der Vorhalle stehen bleibt oder das beinahe erreichte Wahre zu guter Letzt noch selbst wieder verunreinigt. Man hat seinen Lohn dahin, indem man ihn zur Unzeit vorwegnahm und an der unreifen Frucht naschte. Das Richtige bleibt durchaus, das Gute nur ausschliesslich um des Guten willen zu thun. Nachher ist jener Reflex der Gewissensbefriedigung völlig erlaubt und untadelhaft, oder vielmehr steht er als innere Thatsächlichkeit gar nicht in unserer Gewalt. Nur soll auch er nicht den leitenden Zweck bilden, sondern darf lediglich als sekundärer und unausbleiblicher Reflex in mir sich eintinden, um die gewahrte Harmonie des Lebens in nachträglichem Zeugniss zu bestätigen. Diess ahnte theilweise schon Aristoteles ganz richtig, wenn er es auch nicht zur konsequenten Durchführung zu bringen vermochte; noch deutlicher ist es in der trefflichen stoischen Bezeichnung jener Reflexlust als des blossen *ἐπιγέννημα* enthalten. Auch die urchristliche Ethik sagt dasselbe, wenn sie dem Trachten nach der Gerechtigkeit, welches Allem vorangehen müsse, das Uebrige unfehlbar „zufallen“ lässt, womit das Letztere eben als fructus adventicius und nicht furtivus bezeichnet ist. Endlich ist es ganz besonders der grosse Ethiker Kant, welcher diese

moralische Glückseligkeit treffend beleuchtet und zeigt, wie sie als letzter Bestimmungsgrund des Guten gesetzt, ein sich selbst widersprechendes Unding ist: „Der denkende Mensch nämlich, wenn er über die Anreize zum Laster gesiegt hat und seine oft saure Pflicht gethan zu haben sich bewusst ist, findet sich in einem Zustand der Seelenruhe und Zufriedenheit, den man gar wohl Glückseligkeit nennen kann, in welcher die Tugend ihr eigener Lohn ist. Nun sagt der Eudämonist — nach Kants Taxation und Terminologie —: Diese Wonne, diese Glückseligkeit ist der eigentliche Beweggrund, warum er tugendhaft handelt. Nicht der Begriff der Pflicht bestimme unmittelbar seinen Willen, sondern nur vermittelt der im Prospekt gesehenen Glückseligkeit werde er bewogen seine Pflicht zu thun. Nun ist aber klar, dass weil er sich diesen Tugendlohn nur vom Bewusstsein, seine Pflicht gethan zu haben, versprechen kann, das letztgenannte doch vorangehen müsse; d. h. er muss sich verbunden finden, seine Pflicht zu thun, ehe er noch und ohne dass er daran denkt, dass Glückseligkeit die Folge der Pflichtbeobachtung sein werde. Er dreht sich also mit seiner Aetiology im Zirkel herum“ V, 199 f. ebenso IV, 141 f.

Ueberblicken wir nun die ganze Stufenleiter von Lustobjekten oder Befriedigungsweisen, welche wir hiermit von ganz unten bis zur höchsten Spitze ausgeführt haben. Wider Erwarten scheint das Ergebniss für unser Wohlprincip ein herzlich ungünstiges zu sein. Mögen die genannten Stufen in anderer Hinsicht beträchtlich differiren, mögen sie z. B. vom ästhetischen oder namentlich auch vom Klugheitsstandpunkt aus betrachtet ganz erhebliche Werthdistanzen aufweisen; vor dem specifisch ethischen Richterstuhl genügt uns keine einzige. Denn Begriffe wie „wahrhaft ersprieslich, vernünftig oder schön“ sind immer noch keine sittlichen Kategorien; selbst die blosse Angemessenheit an die faktische Menschennatur können wir nicht als solche gelten lassen. So bliebe es also doch bei dem, was man gewöhnlich sagt, dass keinerlei Wohlsuchen oder Eudämonismus sittlich zulässig sei. Denn wenn alle

einzelnen Arten desselben der Reihe nach verworfen werden, so trifft dies eo ipso auch das Genus.

Ich müsste dem vollkommen beistimmen, wenn nur nicht innerhalb des Eudämonismus ausser der bisher applicirten noch eine andere Differenz angebracht werden könnte. Viel bedeutsamer, als die zunächst erwogene, ist erst sie die wahrhaft entscheidende, an welcher der Unterschied von Gut und Böses principiell hängt. Seither unterschieden wir nämlich nur hinsichtlich des Objekts, auf das der Wille in seinem Wohlsuchen geht, indem daraus eine Stufenreihe von verschiedenen Lustarten entsprang. Denn diese Seite der Gegenständlichkeit ist in der That das Nächste und Einfachste, auf was das unterscheidende Denken verfallen wird; aber sie konnte uns nicht zufrieden stellen. Wie wäre es nun, wenn wir das fallen liessen und die Differenz etwa im subjektiven Gebiet des Glückstrebens anbrächten? Mit andern Worten würde es sich jetzt nicht mehr darum handeln, was für ein Wohl der Wille sucht, sondern nur darum, für wen er es erstrebt. Entweder kann er nämlich Wohl, und zwar zunächst von irgend welcher Art, für sich selber suchen; oder aber sucht er es für andere Wesen, die einer solchen Empfindung fähig sind, also vorzüglich für die am intensivsten fühlende Mitmenschheit. Im ersteren Fall ist das Wohl -Wollen ein egoistisches, im andern ein selbstlos universalistisches.

Hiermit haben wir in der That das punctum saliens erreicht: Jenes ist das Böse, und dieses das Gute. In der obigen Stufenleiter des Genusslebens acceptirten wir die Verwerfung vorläufig einfach als eine Thatsache des allgemeinen sittlichen Bewusstseins. Erst jetzt haben wir auch den wunden Fleck getroffen, an welchem alle jene Modificationen in Wahrheit laboriren und um dessen willen sie das Missbilligungsurtheil trifft. Sie sind sämmtlich verwerflich, weil sie gröber oder feiner nur sich selbst leben und die eigene Befriedigung zum ausschliesslichen oder doch zum höchsten leitenden Gesichtspunkt haben. Sie sind ethisch betrachtet lediglich wegen

des Egoismus verurtheilt, der sich so oder anders in ihnen ausprägt. Es ist von grösster Wichtigkeit, ihn als das wahrhaft Böse auch von Anfang an bei seinem rechten Namen zu nennen, um dasselbe unmaskirt blosszustellen. Denn er verdient diess redlich. Zu was also die Schuld zum Theil oder gar ausschliesslich auf fremde Schultern laden und so den wirklich Schuldigen entlasten? Zu was den Eudämonismus in Bausch und Bogen schmähen, welcher unparteiisch für Gutes und Böses das Objekt bildet? Allerhöchstens repräsentirt er unter Umständen, aber keineswegs ausnahmslos, in gröberer hedonischer Form die sekundäre Schaale am Egoistischbösen; aber niemals liegt in ihm der Kern und das Wesen, wie schon seine Zugesellung auch zum Guten hinreichend beweist.

Diess ist eben die hartnäckige Verwechslung, gegen welche unsere ganze Darlegung gerichtet ist. Und jene ist wiegesagt gar weitverbreitet. Denn meistens werden z. B. die obigen Lebensweisen oder die entsprechenden ethischen Systeme mit dem kurzen Verdikt „eudämonistisch“ abgefertigt. Damit ist die Gerichtssitzung aus, als ob diese usuelle schwarze Note genügte und nicht ein klares Quidproquo wäre. Wie wir einleitend vermutheten, so meint dasselbe tadelnd etwas ganz Anderes, als es nennt, und verbindet subintelligirend mit dem harmlos generellen Terminus „Eudämonismus“ sogleich die verwerfliche *differentia specifica* „egoistisch“, ohne sie doch sonst für solidarisch damit verbunden zu erklären.

Einen ähnlichen Missgriff finden wir indessen auch ausserhalb der eigentlichen Ethik im Schwang. Ich denke dabei an die Versuche zur Welterklärung, resp. an die Beurtheilung der etwaigen Ziele und Zwecke, welche die Natur oder die Arbeit der weltbildenden Kräfte verfolgt. Jedermann kennt jenes Deutungsverfahren, wie es schon an der Wiege des begrifflichen und teleologischen Gedankens bei Sokrates sich zeigte, seine Blüthezeit aber in der neueren Aufklärungs- und Popularphilosophie erlebte. Hier wurden alle Formen und Gestalten, alle Verhältnisse und

Gesetze in der Welt mit begeistertem Eifer auf die Glückseligkeit des Menschen reducirt, welche den Anfang und das Ende sämmtlicher Untersuchungen ausmache. Auch das wird nun wieder allgemein als ein ebenso bornirter, wie geschmackloser Eudämonismus verworfen, der jetzt gar vollends ins Metaphysisch-kosmische sich eindränge und auf diesem weitem Boden die ganze lächerliche Blösse seiner niedrigen Natur offenbare.

Meines Erachtens ist es auch in diesem Fall zunächst lediglich der Egoismus, welchem Spott, Hohn und Tadel zumal gebühren. Ich meine jetzt den anthropocentrischen Gattungsegoismus gegenüber von anderen, doch wohl gleichfalls fühlenden Wesenheiten, welcher in eitlen Eigendünkel meint, die ganze Welt sei nur eine grosse künstliche Maschinerie im Dienste des kleinen Gottes „Mensch“. Erst die Folge der praktischen Bornirung ist dann auch die lächerliche theoretische Beschränktheit und Kleinlichkeit, welche sich ergibt, wenn sämmtliche Zwecke allein nach jenem relativ minutiösen Centrum hin ausgedeutet werden. Man stellt dem die Anschauung alles Seienden als eines Selbstzwecks gegenüber — was übrigens doch auch nicht in absoluter Isolirung jedes Einzelnen durchführbar ist — und will sich die Teleologie überhaupt nur noch unter dieser weitherzigen Bedingung gefallen lassen. Wir sind damit ganz einverstanden, stellen nun aber unsererseits die Bedingung, dass jene Weitherzigkeit sich auch vollends dazu verstehe, solchen Selbstzwecken gleichfalls ein Herz zu gönnen. Soll der Gedanke haltbar sein, so müssen sie selbst etwas von ihrem nunmehr auf sich gestellten Dasein haben. Mit andern Worten darf man sich der Konsequenz nicht entziehen, dass alsdann schliesslich Alles zu empfindenden Wesenheiten zu vergeistigen sei, wie es Lotze in diesem Zusammenhang ganz folgerichtig und treffend thut. Widrigenfalls habe ich jenen „Selbstzweck“ abermals im Verdacht des „Werth an sich“ oder des hölzernen Eisens. Wenn weder die Menschen, noch ein Gott von jenen Formen und Gebilden etwas haben dürfen, weil sonst von Neuem die alte lächerliche Teleo-

logie herauskäme, so müssen diese Gebilde wenigstens selbst einen Genuss von sich empfinden; sonst hört der Begriff des Werths und Zwecks auf, einen Sinn zu besitzen. Allgemeine Formen und Verhältnisse mögen die allerschönsten dialektischen Arabesken bilden, die sich denken lassen; oder ein Seiendes soll der Inbegriff von Vollkommenheit sein: dennoch erhält all diess nach den früheren Ausführungen seinen Werth erst im eigenen oder fremden Empfindungsreflex des lebendigen Individuums. Vorher oder an sich ist es blosser Werthmöglichkeit und Mittel zu künftiger Zweckrealisirung. Wer also die Teleologie nicht lieber ganz fallen lassen will, der muss nolens volens sich auch zu einem derartigen metaphysischen Eudämonismus und Lustprinzip bekennen!

Sollte aber Jemand in dieser Hypothese des „Selbstgenusses“ der Weltwesen einen Widerspruch mit unserer obigen Betonung der Selbstlosigkeit finden wollen, so können wir ihm nur entgegenen, dass wir allerdings zunächst bloss von einer Ethik für uns Menschen etwas wissen und verstehen. Dagegen liegen jene Grenzpunkte einer ahnenden Phantasie uns viel zu fern, um vernünftiger Weise in der Konstruktion menschlich-sittlicher Begriffe irgend mitberücksichtigt zu werden. Lassen wir darum lieber diese ganze metaphysische Abschweifung hiemit auf sich beruhen und stellen uns wieder auf den soliden Boden unserer menschlich-immanenten ethischen Erwägung.

Bei einem vergleichenden Blick auf die geistestiefe Ethik Kants muss es uns an dem jetzigen Punkte dieser Untersuchung aufrichtig freuen, dass unser Ergebniss hinsichtlich des Egoismus als des wahrhaft Bösen ganz mit demselben übereinstimmt, wenn er z. B. sagt: „Das gerade Widerspiel des Prinzips der Sittlichkeit ist, wenn das der eigenen Glückseligkeit zum Bestimmungsgrund des Willens gemacht wird“ IV, 136. Diesen immer wiederkehrenden Satz führt eine Reihe von überall eingeflochtenen Beispielen eifrig durch, welche jene unsittliche Gesinnung von ihrem plumpsten Auftreten an bis zu ihren feinsten Maskirungen verfolgen, um sie durch diese Bloss-

legung in jeder Gestalt von dem unbestochenen sittlichen Urtheil verwerfen zu lassen. Zuerst kommen klar egoistische Fälle zur Sprache, in welchen das eigene Wohl kollidirend mit fremdem direkt und unverschleiert den leitenden Gesichtspunkt bildet. Hierauf wird die Sache schon etwas komplizirter. Fremdes Wohl repräsentirt wenigstens scheinbar das Absehen des Willens und sein unmittelbares Objekt; allein genau betrachtet ist trotzdem nur Ehrgeiz oder persönliche Eitelkeit, also doch wieder Egoismus die eigentliche Triebfeder. Nicht viel anders stellt es sich, wenn das Streben immerhin sogar auf das Wohl des Allgemeinen oder der Gesammtheit geht, hiebei aber von der Erwägung sich leiten lässt, dass diess schliesslich auch für Einen selbst das Vortheilhafteste sei. Je mehr das Ganze gedeiht, desto grösser wird die Proportion von Wohl, welche dem einzelnen Mitarbeiter zufällt. Gewiss begegnet uns darin die klügste und weitestblickende Art von Egoismus, mit welcher wenigstens in gewöhnlichen Zeiten die Gesellschaft recht wohl bestehen und gedeihen kann; aber Egoismus bleibt es bei alledem, und seine lange ausreichende Brauchbarkeit für das praktische Zusammenleben macht ihn desshalb noch nicht sittlich rein. Nun wollen wir uns Fälle denken, in welchen der Selbstvortheil ganz abgeschnitten zu sein scheint. Wir nehmen also an, dass das fragliche Streben und Thun seiner Natur nach erst lange nach dem Tod des Subjekts und aller seiner näheren Angehörigen Früchte zu tragen vermag. Allein auch hier findet der Egoismus in seiner enormen Gewandtheit noch eine Spalte, durch die er eindringen kann. Es ist der Gedanke des Nachruhms, welcher als konzentrirter Vorgenuss des Lebenden denselben unter Umständen sogar zur Aufopferung seines Lebens veranlassen kann. Der grössere ideelle Genuss hat alsdann den kleineren reellen überwogen; indessen ist und bleibt das Motiv der That ein Selbstgenuss, also noch einmal Egoismus.

Endlich giebt es aber doch auch Fälle, in welchen die leiseste Spur des eigenen Vortheils vorsichtiger noch

als vorhin eliminirt ist. Denken wir uns, dass im letztgenannten Exempel der künftige Wohlthäter seiner Mitmenschen sicherlich und seiner eigenen Voraussicht nach unbekannt bleibt; und dennoch streut er die gute Saat in selbstloser Freude am fremden Glück und an der Förderung der Nachwelt aus, mit der ihn nicht einmal mehr das ideelle Band des Nachruhms selbstisch verbindet. Wir brauchen übrigens gar keine so künstlichen Hypothesen; denn der Beispiele giebt es im wirklichen Leben glücklicher Weise eine hinreichende Zahl, wo keinerlei eigener Nutzen bei einer guten That abzusehen ist, Fälle, in welchen auch faktisch nach dem klaren Bewusstsein und dem unbestochenen Gewissenszeugniss des Handelnden jenes Absehen gar nicht einmal versucht, geschweige denn ausgeführt wird. Das einzige Motiv ist Förderung des fremden Wohls oder Hebung des fremden Wehe's als solchen; dasselbe bildet nunmehr das äussere Objekt, wie den letzten innern Bestimmungsgrund des Wollens und Handelns, ist also als der auf sich beruhende Selbstzweck im vollen Sinn des Worts zu betrachten.

Hier wäre also endlich der schlimme Egoismus völlig verschwunden, und es bliebe nur jener selbstlose Eudämonismus übrig, den wir genau als das Gute bezeichneten. Man sollte denken, dass sich der erbittertste Gegner des Egoismus hiermit gleichfalls zufrieden geben müsse und endlich das lange zurückgehaltene Billigungsurtheil gemeinsam mit uns aussprechen werde. Leider ist diess bei Kant nicht der Fall. Wer eine Weile in die Sonne geblickt hat, dem liefert die gereizte Netzhaut noch eine Zeitlang nachher lauter Sonnenbilder. Umgekehrt hat sich Kant so voll und ganz in den Kampf mit der dunklen Gestalt des Egoismus gestürzt, dass er auch in dem zuletzt genannten Beispiel noch den Feind argwöhnt, welchem bisher seine wuchtigen und gewandten Hiebe galten.

Unser ganzes Ergebniss droht also plötzlich wieder umgestossen zu werden, indem diejenige philosophisch-ethische Auktorität, welche wir offen als die noch immer gewichtigste für uns bekennen, sogar unseren selbstlosen

Eudämonismus verwirft, ihn rundweg für ein hölzernes Eisen erklärt und stets behauptet, dass aller und jeder Eudämonismus schliesslich doch auf Egoismus hinauskomme. „Der Eudämonist, heisst es z. B. im Eingang der Anthropologie, ist derjenige, welcher bloss im Nutzen und der eigenen Glückseligkeit, nicht in der Pflichtvorstellung den obersten Bestimmungsgrund seines Willens setzt. Alle Eudämonisten sind daher praktische Egoisten“ X, 124. Die noch deutlichere Hauptstelle ist jedoch der bekannte zweite Lehrsatz der Kritik der praktischen Vernunft, dessen nähere Ausführung mit den Worten schliesst: „Alle materialen Principien, die den Bestimmungsgrund der Willkür in der, aus irgend eines Gegenstands Wirklichkeit zu empfindenden Lust oder Unlust setzen, sind sofern gänzlich von Einerlei Art, dass sie insgesamt zum Princip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit gehören“ IV, 119. Dies Thema wird in zahllosen Stellen der genannten und anderer Schriften variirt und zu zeigen versucht, wie der geringste Zusatz eines materialen oder gegenständlichen Moments in das Gesetz, resp. in den Bestimmungsgrund des Willens sogleich eine heteronomische Verunreinigung ergebe. Man möge dasselbe verfeinern und erweitern, so stark man wolle; sobald der Wille auch nur mit einem halben Auge auf Wohl oder Wehe sein Abschen richte, gerathe er rettungslos in das „gerade Widerspiel der Sittlichkeit“, in den Egoismus hinein.

Neue Studien zur Papstchronologie.

Von

R. A. Lipsius.

II.

2. Die Bischofslisten des Eusebius.

Hort und Harnack haben es als einen Mangel meiner „Chronologie“ bezeichnet, dass ich meine Kritik der Papstverzeichnisse des Eusebius nicht gleichzeitig auf die übrigen von dem Vater der Kirchengeschichte mitgetheilten Bischofslisten, insbesondere auf die antiochenische und alexandrinische¹⁾ erstreckt habe. Der Einwand ist nicht ganz ungegründet. Zwar die Vorarbeiten zu meinem Buche haben auch die antiochenischen und die alexandrinischen Kataloge umfasst, und an verschiedenen Stellen habe ich dieselben auch in meiner Chronologie zur Vergleichung herbeigezogen. Ich gestehe indessen, damals noch nicht zu festeren Einsichten in das Verhältniss dieser Kataloge zu einander und in das Schema, nach welchem sie in das spatium historicum der eusebianischen Chronik eingezeichnet sind, gelangt zu sein. Die erneuten Bemühungen, welche jetzt Harnack (die Zeit des Ignatius 1878) und Erbes (Jahrbücher 1879 S. 464 ff. 618 ff.) auf die Ermittlung dieses Schema verwendet haben, dürfen jedenfalls das Verdienst beanspruchen, die richtige Lösung des

1) Die jerusalemische muss auch in der folgenden Untersuchung ausser Betracht bleiben, wie auch Harnack richtig erkannt hat. Vgl. über dieselbe Harnack, die Zeit des Ignatius S. 35 ff.

Räthsels angebahnt zu haben, auch wenn man sich bei den bisher gefundenen Resultaten noch nicht wird beruhigen können.

Harnack glaubt gefunden zu haben, dass das Verhältniss der antiochenischen Bischöfe zu den römischen in der Chronik des Eusebius nach einem doppelten Schema geordnet sei. Das erste, welches bis zum Amtsantritte des Philetus reiche, sei ursprünglich nicht nach Jahren Abrahams, sondern nach Olympiaden geordnet gewesen, also von Eusebius, dessen „Specialität“ die Jahre Abrahams sind, bereits vorgefunden worden. Dagegen beginne mit Zebinus, dem Nachfolger des Philetus, ein zweites Schema, welches je einen antiochenischen Bischof je ein Jahr vor dem gleichzeitigen römischen Bischofe antreten lasse. Dieses zweite Schema rühre von Eusebius selbst her. Die nach Olympiaden geordnete Quelle glaubt nun Harnack in der Chronik des Julius Africanus wiederzuerkennen. Da nämlich das bis Philetus fortgeführte Schema grade mit der 249. (in Wahrheit 248.) Olympiade geschlossen habe, die in ihrem zweiten Theile nach Olympiaden geordnete Chronik des Africanus aber bis zum 3. Jahre des Elagabal (250. Olymp.) gereicht habe, so könne es keinem Zweifel unterliegen, dass sowohl die antiochenische Liste bis Philetus als auch die römische Bischofsliste bis Calixt in der Chronik des Eusebius aus der Chronik des Julius Africanus stamme.

Das von Harnack hergestellte Schema ist folgendes:

	Jahre Abrah.	
Evodius	zu 2058 =	3 Jahre nach dem Amtsantritt des Petrus in Rom (2055).
Ignatius	„ 2085 =	3 Jahre nach dem Amtsantritt des ersten römischen Bischofs Linus (2082).
Heron	„ 2123 =	4 Jahre = 1 Olymp. nach dem Amtsantritt des 5. röm. Bischofs Alexander (2119).

Jahre
Abrah.

Cornelius	zu 2144 = 4 Jahre = 1 Olymp. nach dem Amtsantritt des 7. röm. Bischofs Telesphorus (2140).
Eros	„ 2158 = 4 Jahre = 1 Olymp. nach dem Amtsantritt des 9. röm. Bischofs Pius (2154).
Theophilus	„ 2185 = 5 (4) Jahre = 1 Olymp. nach dem Amtsantritt des 11. röm. Bischofs Soter (2180).
Maximinus	„ 2193 = 4 Jahre = 1 Olymp. nach dem Amtsantritt des 12. röm. Bischofs Eleutherus (2189).
Serapion	„ 2206 = 4 Jahre = 1 Olymp. nach dem Amtsantritt des 13. röm. Bischofs Victor (2202).
Asklepiades	„ 2228 = 1 Jahr vor dem Amtsantritt des 15. röm. Bischofs Calixtus (2229).
Philetus	„ 2233 = 4 Jahre = 1 Olymp. nach dem Amtsantritt des 15. röm. Bischofs Calixtus (2229).
Zebinus	„ 2245 = 1 Jahr vor dem Amtsantritt des 17. röm. Bischofs Pontianus (2246).
Babylas und Fabius	„ 2270 = 1 Jahr vor dem Amtsantritt des 23. röm. Bischofs Sixtus (2271).
Demetrianus	„ 2272
Paulus	„ 2278 = 1 Jahr vor dem Amtsantritt des 24. röm. Bischofs Dionysius (2279).
Domnus	„ 2283
Timaeus	„ 2288 = 1 Jahr vor dem Amtsantritt des 25. röm. Bischofs Felix (2289).
Cyrillus	„ 2297 = 1 Jahr vor dem Amtsantritt des 26. röm. Bischofs Eutychianus (2298).
Tyrannus	„ 2319 = (Zeitgenosse des Eusebius).

Ein einziger Blick auf vorstehende Tabelle zeigt, dass die beiden Schemata jedenfalls nicht folgerichtig durchgeführt sind. Um die „Olympiade“ zwischen Evodius und Petrus, Ignatius und Linus, Theophilus und Soter herauszubringen, sieht Harnack sich zu ziemlich gewagten Textänderungen genöthigt. Der Amtsantritt des Petrus wird auf 2054 Abr., der des Linus (unter Annahme einer zweijährigen Sedisvacanz) auf 2081 hinauf, der des Soter auf 2181 heruntergeschoben. Aber mit diesen Aenderungen kommt man noch nicht zum Ziele. Den auffälligen Umstand, dass bei Asklepiades das zweite Schema schon in das erste hineingreift, erklärt Harnack damit, „dass hier endlich eine Art von Ueberlieferung den zweiten Chronisten geleitet habe“ (S. 28). Aber wie ich bereits anderwärts erinnert habe (Jenaer Literaturzeitung 1878, 6. April), so greift umgekehrt das erste „Schema“ auch in das zweite hinein. Abgesehen davon, dass schon Asklepiades zwar nicht 4 aber 3×4 Jahre (also nach der Voraussetzung Harnacks 3 Olympiaden) nach Zephyrinus geordnet ist, so ist auch

Demetrianus zu 2272 = 4 Jahre = 1 Olymp. nach dem
Amtsantritt des 22. röm. Bischofs
Stephanus (2268).

Domnus „ 2283 = 4 Jahre = 1 Olymp. nach dem
Amtsantritt des 24. röm. Bischofs
Dionysius (2279).

Also gerade die beiden Bischöfe, die Harnack seinem zweiten Schema nicht eingliedern kann, ordnen vielmehr seinem ersten Schema sich ein. Ferner hat Harnack, um das zweite Schema auch für Timäus und Cyrillus durchführen zu können, in Ermanglung der hier abbrechenden Liste der armenischen Chronik die Daten des Hieronymus zu Hilfe genommen, was methodisch nicht angeht, da Hieronymus meist ganz andere Ziffern hat. Bei Timäus und Felix wird überdies das Schema nur dadurch hergestellt, dass Harnack das Datum des Hieronymus für Timäus (2288) mit dem des Eusebius für Felix (2289) combinirt, während Hieronymus den Felix bei 2294 ein-

trägt, also nicht 2288 und 2289, sondern 2288 und 2294 zu combiniren war, was freilich in das Schema nicht passt. Umgekehrt substituirt Harnack bei Gajus das Datum des Hieronymus (2298) dem des Eusebius (2296), weil nur jenes nach dem vorausgesetzten Schema dem Datum des Hieronymus für Cyrillus (2297) entspricht. Bedenkt man endlich, dass von 10 bis 11 Fällen, auf welche das zweite Schema Anwendung leiden müsste, nur 4 Fälle, also noch nicht die Hälfte wirklich stimmen, während drei bis vier Fälle nicht stimmen, einer zweifelhaft und zwei uncontrolierbar bleiben, so kann man sich kaum der Erkenntniss entziehen, dass jenes zweite Schema überhaupt nicht beabsichtigt gewesen sein kann.

Dagegen hatte ich (a. a. O.) das Olympiadenschema vorläufig noch ohne Widerspruch hingenommen. Erst Erbes hat sich das Verdienst erworben, den „falschen Olympiadenschein“ gründlich zu zerstreuen und dem wirklichen Schema wenigstens für den ersten Theil der Liste auf die Spur zu kommen (Jahrb. 1879 S. 464 ff.).

Das Ergebnis von Erbes ist dieses, dass ursprünglich die antiochenischen Bischöfe gleichzeitig mit den römischen Bischöfen geordnet, d. h. in den überlieferten Faden der chronologisch bestimmten römischen Bischöfe einfach als Zeitgenossen eingeordnet waren. In der Chronik des Eusebius sei aber eine Verschiebung eingetreten. Der Anfang des Petrus sei von 42 auf 39 zurückverlegt und damit der Ansatz sämmtlicher römischer Bischöfe um 3—4 Jahre verfrüht worden, während die eingefügte Reihe der Antiochener unverändert an ihrem alten Platze verblieb. Die Verschiebung sei aber keine durchgängig gleichmässige geblieben, da Eusebius Einiges in den römischen Intervallen, wie Erbes weiter ausführt auf Grund einer zweiten Quelle, geändert habe.

Die von Erbes (S. 469) gebotene Tabelle für die erste Hälfte der Liste wirkt in der That überraschend. Ich setze sie zur leichteren Uebersicht nochmals in vervollständigter Form hierher:

Römische Bischöfe.	Ursprünglich.		Euseb. selbst.		Seine Quelle.		Antiochenische Bischöfe.
Jahre	u.Z.	Abr.	u.Z.	Abr.	u.Z.	Abr.	Petrus a. 30 (?) —41.
Petrus ann. XXV	39	2055	39	2055	42	2058	= Evodius 1
				+2083		+2083	
1. Linus ann. XIV	65	2081	66	2082	68	2084	2085 Ignatius 2.
2. Anencletus a. VIII	79	2095	79	2095	82	2098	
3. Clemens a. IX	87	2103	87	2103	90	2106	
4. Evaristus a. VIII	96	2112	94	2110	99	2115	
5. Alexander a. VI	104	2120	103	2119	107	2123	= Heron 3.
6. Sixtus a. XI	114	2130	114	2130	117	2133	
7. Telesphorus a. XI	125	2141	124	2140	128	2144	= Cornelius 4.
8. Hyginus a. IV	136	2152	134	2150	138	2154	
9. Pius a. XV	140	2156	138	2154	142	2158	= Eros 5.
10. Anicetus a. XI	155	2171	152	2168	157	2173	
11. Soter a. VIII	166	2182	164	2180	169	2185	= Theophilus 6.
12. Eleutherus a. XV	174	2190	173	2189	177	2193	= Maximinus 7.
13. Victor (a. XII)	189	2205	186	2202	190	2206	= Serapion 8.
14. Zephyrinus a. XII			198	2216			
15. Callistus a. IX			211	2229			2228 Asklepiades
16. Urbanus [a. IX]			218	2236			2233 Philetus
17. Pontianus a. IX			228	2246			2245 Zebinus

Ueber die „ursprüngliche Berechnung“, welcher bei Erbes „der Vorsicht wegen“ die erste Zifferreihe angewiesen ist, spricht er sich nicht aus. Er gewinnt dieselbe einfach dadurch, dass er unbekümmert um die von Eusebius gebotenen Intervallen einfach vom Jahr 39 ab die überlieferten Ziffern für die Amtszeiten in Jahren Christi und Abrahams berechnet. Diese Columnne muss vorläufig auf sich beruhen.

Um so wichtiger ist die dritte Ziffernreihe, welche die Ansätze der von Erbes durch Hinabrückung des Anfangsdatums von 39 auf 42 u. Z. gewonnenen „Quelle“ enthält. Nach Herstellung derselben stimmen die Antrittsjahre sämtlicher antiochenischer Bischöfe von Evodius bis Serapion genau mit den Antrittsjahren der entsprechenden römischen Bischöfe überein, nur Ignatius ist ein Jahr später als Linus gestellt.

Das Schema überrascht. Aber bei näherer Prüfung bemerken wir willkürliche Ansätze. Im Allgemeinen hat Erbes den Grundsatz befolgt, bei den Ansätzen der für die Quelle verrechneten Jahre Christi und Abrahams von

den überlieferten Ziffern der Chronik auszugehen, ohne die Abweichungen der Intervallen zu berücksichtigen. Aber bei drei Bischöfen, Telesphorus, Anicet und Eleutherus, hat er um die antiochenischen Gleichzeitigkeiten zu erreichen, das umgekehrte Verfahren eingeschlagen. Nach den überlieferten Ziffern würde der Nachfolger des Telesphorus, Hyginus, nicht 2154 sondern 2155 Abr. anzusetzen sein, also wenn auch im Folgenden die Rechnung nach den Ziffern gelten soll, Pius 2159 st. 2158, Anicetus 2174 st. 2173. Soter würde richtig 2185 eintreffen; Erbes erreicht aber diese Jahreszahl nur, weil er dem Anicet mit dem Intervall ann. XII st. ann. XI leihet. Eleutherus 2193 ist richtig, aber Victor wird auf 2206 st. auf 2208 gesetzt, wieder weil der Intervall bei Eleutherus nur 13 statt 15 Jahre berechne. Stellen wir die Rechnung nach den Ziffern durchgängig her, so muss Eros ein Jahr nach Pius, Serapion zwei Jahre nach Victor gesetzt werden.

Die Jahreszahlen sind also wirklich „dreimal zurecht gemacht“. Erbes erwidert zwar: „Nein, wir haben gar nichts zurecht gemacht, sondern nur dem Euseb nachgerechnet und mit Fug und Recht ganz dasselbe gethan, was er selbst an ganz denselben Stellen gethan hat, indem er jene 3 Bischöfe grade so veranschlagte, während er doch die abweichenden Ziffern der Amtsjahre beischrieb“ (S. 472). Allein diese Vertheidigung gilt nicht. Denn die Intervallen des Eusebius weichen nicht bloss bei jenen drei Bischöfen, sondern noch weit öfter von den beigeschriebenen Amtsziffern ab. Sie differiren fast regelmässig nur ein bis zwei Jahre. Wollte man an der Hand der Intervallen eine Liste in der Art wie Erbes dies für seine „Quelle“ versucht hat, construiren, so würde dieselbe nur bei Petrus und Evodius, sowie bei Linus und Ignatius, sonst aber in keinem einzigen Falle Gleichzeitigkeiten zwischen Römern und Antiochenern ergeben. Es tritt also hier der umgekehrte Fall ein zu dem von Harnack (S. 24 f.) bemerkten. Letzterer konnte sein Olympiadenschema nur an der Hand der beigefügten Jahre Abrahams (also der Intervallen) durchführen und musste

bemerken, dass dasselbe sofort verschwand, wenn man die Ziffern der römischen Amtszeiten zu Grunde legt und nach Jahren Abrahams berechnet. Erbes muss dagegen die Intervallen grundsätzlich ausser Rechnung lassen und sich mit Ausnahme von 3 Fällen lediglich an die in Jahre Abrahams umzurechnenden Ziffern halten. Nach den Intervallen würde sich vielmehr folgende Tabelle ergeben:

Römische Bischöfe.		Antiochenische Bischöfe.	
	Jahre Abr.		Jahre Abr.
Petrus	2058	Evodius	2058
Linus	2085	Ignatius	2085
Anacletus	2098		
Clemens	2106		
Evarestus	2113		
Alexander	2122	Heron	2123
Sixtus	2132		
Telesphorus	2142	Cornelius	2144
Hyginus	2152		
Pius	2156	Eros	2158
Anicetus	2170		
Soter	2182	Theophilus	2185
Eleutherus	2191	Maximinus	2193
Victor	2204	Serapion	2206

Wenn also Erbes zwar im Allgemeinen nach den Ziffern der Amtsjahre rechnet, dieselben aber dreimal, wo es ihm zweckmässig erscheint, mit den Intervallen vertauscht, so wird ihm der Vorwurf des willkürlichen Zurechtmachens nicht erspart bleiben können.

Trotz dieser Ausstellung bleiben die von Erbes gewonnenen Ansätze immer noch überraschend genug. Es lohnt wohl der Mühe, auf dem von ihm gebahnten Wege weiterzugehen.

Die Beobachtung, von welcher er ausging, erweist sich als richtig. Längst ist es aufgefallen, dass Eusebius in der Chronik den Amtsantritt des Petrus auf 2055 = 39 u. Z., den Tod des Apostels auf 2083 = 67 setzte, dagegen

den Linus schon $2082 = 66$, also ein Jahr vor dem Tode des Petrus beginnen lässt. Legt man nun die Rechnung nach 25 Amtsjahren des Petrus zu Grunde, so führt das Todesjahr $2083 = 67$ auf $2058 = 42$ als Anfangsjahr des Apostels zurück. Dagegen würde die Rechnung von $2055 = 39$ abwärts auf $2080 = 64$ für den Tod des Petrus, also auf $2081 = 65$ für den Antritt des Linus führen. Das Jahr 42 ist nun dasselbe Jahr, in welches Eusebius in der Kirchengeschichte, abweichend von der Chronik, den Anfang des 25jährigen römischen Episkopats des Apostelfürsten setzt. Dagegen ist das Jahr 39 durch richtiges Zurückrechnen von dem Jahre der neronischen Christenverfolgung (64), in welcher Petrus das Martyrium erlitten haben soll, gefunden. In der Kirchengeschichte hält sich Eusebius lediglich an den ersteren Ansatz; in der Chronik legt er zwar den letzteren zu Grunde, verräth aber daneben, durch den Ansatz 2083 für das Todesjahr des Apostels, seine Bekanntschaft mit der ersten Berechnung.

Hieraus folgt mit Nothwendigkeit, dass Eusebius eine doppelte Ueberlieferung vorgefunden hat, die er in der Chronik nothdürftig ausgleicht. Bevor wir weitergehn, erinnern wir uns, dass der Kirchenhistoriker zwar für die römischen und alexandrinischen, nicht aber für die antiochenischen Bischöfe eine Liste mit den Ziffern für die Amtsjahre vorgefunden hat. Da er aber auch für die Antiochener die Amtszeiten ebenso wie für die Römer und Alexandriner in sein *spatium historicum* einträgt, so muss er auch für jene irgendwelche Ueberlieferung vorgefunden haben. Eine zweite Beobachtung lässt sich der Anordnung im *spatium historicum* entnehmen. Die alexandrinischen Bischöfe sind sämmtlich zu den Jahren Abrahams, beziehungsweise, wo das betreffende Jahr Abrahams mit dem Anfange einer sogenannten Olympiade d. h. julianischen Schaltperiode zusammentrifft, zu den „Olympiaden“ eingetragen. Dagegen sind die Antiochener bis auf Babylas sämmtlich nach Kaiserjahren geordnet;¹⁾ von da

1) Dass die beiden ersten Antiochener ad filium regum Judaeorum.
Jahrb. für prot. Theol. VI.

an hört die bisherige Regel auf: Babylas, Fabius, Demetrianus, Paulus sind nach Jahren Abrahams arrangirt, nur Domnus ausnahmsweise wieder nach Kaiserjahren. Bei den Römern endlich gilt als Regel wieder die Anordnung nach Jahren Abrahams (resp. julianischen Schaltperioden); eine Ausnahme bilden im ersten Theile der Liste Linus, Telesphorus, Eleutherus, im zweiten Theile Cornelius, Xystus II, Dionysius, welche nach Kaisergleichzeitigkeiten eingetragen sind. Von den 13 Bischöfen bis auf Victor folgen also 10, von den 14 Bischöfen bis auf Gajus (Marcellinus fehlt) folgen 11 der Regel.

Die Jahre Abrahams sind, wie wir wissen, des Eusebius eigne „Specialität“. Dagegen weist uns das Arrangement nach Kaiserjahren auf eine Quelle zurück, in welcher die betreffenden Data nach Kaisergleichzeitigkeiten verzeichnet waren. Im Einzelnen mögen hier und da Versehen untergelaufen sein; grade bei den Eintragungen im *spatium historicum* haben die Abschreiber sich nicht selten geirrt. Aber wo sich eine durchgehende Regel beobachten lässt, stehen wir auf dem sichern Boden der ursprünglichen Anordnung.

Kehren wir jetzt zu der Hypothese von Erbes zurück, so erscheint allerdings die Construction der in der „Quelle“ enthaltenen Liste vielfach unsicher. Dagegen führt eine Vergleichung mit der Kirchengeschichte des Eusebius zu einer überraschenden Entdeckung. Bekanntlich weichen die Gleichzeitigkeiten der Kirchengeschichte für die römischen Bischöfe durchgängig von denen der Chronik ab. Dagegen stimmen nun die Zeitbestimmungen, welche Erbes durch Zurückverlegung des römischen Amtsantritts des Petrus von 39 auf 42 gewinnt, fast durchgängig mit den Ansätzen der Kirchengeschichte und des Hieronymus über-

geordnet sind (Harnack S. 9), ist nur eine scheinbare Ausnahme. Denn ein flüchtiger Blick auf das Arrangement des *spatium historicum* lehrt, dass Eusebius durchweg nur eine doppelte Anordnung kennt, links zu den Jahren Abrahams, beziehungsweise „Olympiaden“, rechts zu dem *filum regum*.

ein. Lässt man also die Ansätze der Chronik für die Römer zunächst ausser Betracht, und substituirt denselben die Ansätze der Kirchengeschichte, so führt eine Vergleichung der letzteren mit den Ansätzen der Chronik für die Antiochener alsbald zu der Einsicht, dass ursprünglich in der That je ein antiochenischer Bischof je einem römischen Bischöfe gleichzeitig gesetzt war. Die von Erbes postulierte Quelle hat sich also noch wirklich in der Kirchengeschichte erhalten. Statt der Jahre Abrahams, welche hier nur irreführen würden, sind Kaiserjahre zu substituiren, wobei nur darauf zu achten ist, dass die Ansätze in der Kaisertabelle des Eusebius nicht nur nach einem andern Princip, als die Jahre Abrahams im spatium historicum arrangirt sind, sondern auch mehrfach von den wirklichen Kaiserjahren abweichen. Man vergleiche die Nachweise bei Gutschmid, de temporum notis quibus Eusebius utitur in chronicis canonibus. Kiel 1868. Auf die dort S. 8 f. und S. 12 f. gegebenen Tabellen sei zum Verständnisse des Folgenden ein für allemal verwiesen. Die Differenz in den Ziffern zwischen Chronik und Kirchengeschichte kann vorläufig ausser Betracht bleiben. Alles Weitere lehrt die folgende Tabelle.

Römische Bischöfe.	Kaiserjahre.	Antiochen. Bischöfe.	Kaiserjahre.
Petrus a. XXV	Claudii II = 41 (vielmehr 42) † Neronis XIII (67)	Evodius	Claudii II (Hieron. Claudii IIII)
Linus a. XII	[Vespasiani I] 68 (vielmehr 69) (Hieron. Neron. XIII)	Ignatius	Vespasiani I (Hieron. ante Vespasiani I = Olymp. CCXII)
Anacleus a. XII	Titi II = 79 (vielmehr 23. Jun. 80, 81) (Hieron. Titi I)		
Clemens a. VIII	Domitiani XII = 91 (vielm. Sept. 92/93)		
Evarestus a. VIII	Trajani III = 99 (vielm. Jan. 100, 101) (Hieron. Trajani II)		
Alexander a. X	circa Trajani XII = 108 (vielm. Jan. 109/110) (Hieron. Trajani XI)	Heron	post Trajani X = 106 also wol Trajani XI = 107 (Hieron. Trajani X)

Römische Bischöfe.	Kaiserjahre.	Antiochen. Bischöfe.	Kaiserjahre.
Sixtus a. X.	Adriani III = 118 (vielm. Aug. 119/120)		
Telesphorus † anno XI	Adriani XII = 127 (vielm. Aug. 128/129)	Cornelius	Adriani XII
Hyginus a. IIII	Antonini I = 137 (vielm. Juli 138/139)		
Pius † anno XV	[Antonini V] = 141 (vielm. Juli 142/143)	Eros	Antonini V
Anicetus a. XI	[Antonini XVIII] = 155 (vielm. Juli 156/157) (Hieron. Antonini XX)		
Soter a. VIII	Aurelii VIII = 167 (vielm. März 168/169)	Theophilus	Aurelii VIII = 168
Eleutherus a. XIII (XV?)	Aurelii XVII = 176 (vielm. März 177/178)	Maximinus	Aurelii XVII
Victor	Commodi X = 188 (vielm. März 189/190) (Hieron. Pertinacis I)	Serapion	Commodi XI = 189 (vielm. März 190/191)

Vergleichen wir zunächst die Ansätze des Hieronymus, so stimmen die Kaisergleichzeitigkeiten meist überein. Die Ausnahmen sind folgende. Linus ist Neron. XIII ange setzt, in dasselbe Jahr, welches für die neronische Verfolgung und für den Tod des Petrus verrechnet wird. Dann wird Anacletus Titi I, Evarestus Trajani II, je ein Jahr früher, Anicetus Antonini XX, Victor Pertinacis I (= Severi I) also jener um 1 Jahr, dieser gar um 4 Jahre später gesetzt. Alexander Trajani XI wird richtig sein. Die Ansätze für die Antiochener stimmen in diesem Abschnitte überall ausser bei Evodius, welcher Claudii IIII, also zwei Jahr später, und Ignatius, welcher nicht zu Vespasiani I, sondern bereits vorher zu Olymp. CCXII (aber nicht zu Neron. XIII)¹⁾ verzeichnet wird. Heron endlich ist Trajani X, nicht post Trajani X notirt. Die Kirchengeschichte des Eusebius hat in diesem Abschnitte zu den Antiochenern keine Kaisergleichzeitigkeiten an gemerkt.

1) Vgl. hierzu die Anmerkung bei Schöne II, 157. Ich erinnere ferner, dass sowohl Eusebius als Hieronymus im Kanon den Vespasian sofort auf Nero folgen lassen.

Die beigeschriebenen Jahreszahlen sind die der eusebianischen Kaisertabelle, welche gegen die im spatium historicum mit den Kaiserjahren gleichgesetzten Jahre Abrahams meist um eine Ziffer niedriger stehn. So ist gleich Claudii II in der Kaisertabelle = 41, im spatium historicum dagegen richtig 2058 Abr. = 42 u. Z.

Vergleichen wir nun die Kaisergleichzeitigkeiten für die römischen mit denen für die antiochenischen Bischöfe, so ergibt sich zunächst, dass in fünf Fällen (bei Petrus und Evodius, Linus und Ignatius, Telesphorus und Cornelius, Pius und Eros, Eleutherus und Maximinus) das gleiche Kaiserjahr angesetzt ist. Bei Linus und Pius sind zwar die Kaiserjahre nicht ausdrücklich überliefert, sie ergeben sich aber mit Nothwendigkeit aus der eignen Rechnung des Eusebius. Der Antritt des Linus muss ins Jahr nach dem Tode des Petrus, der Antritt des Pius 4 Jahre nach Hyginus gesetzt werden; das letztere Datum (Antonini V) wird überdies auch durch Hieronymus bestätigt. Von den übrigen drei Fällen erledigt sich die Differenz bei Alexander und Heron dadurch, dass das Datum für ersteren Trajani XII ausdrücklich nur als ungefähre Angabe bezeichnet, letzterer aber ausdrücklich nach dem 10. Jahre Trajans aufgeführt wird. Wir haben also wol Trajani XI als das ursprünglich für beide überlieferte Datum zu betrachten. Bei Soter und Theophilus, Victor und Serapion beträgt die ganze Differenz ein Jahr, indem der römische Bischof beidemale ein Jahr früher angesetzt ist als sein antiochenischer College. Die Annahme ist wohl nicht zu kühn, dass auch hier ursprünglich die gleichen Kaiserjahre überliefert waren.

Bei den Nachfolgern Victors hört das Schema auf. Ob ein anderes dafür an die Stelle tritt, wird später zu untersuchen sein. Die Quelle ging also, wie Erbes ganz richtig gesehen hat, bis zum Amtsantritte dieses Bischofs, ist also unter seinem Episkopate entstanden. Dieselbe war wahrscheinlich eine Chronik, welche nach Kaiserjahren arrangirt war. Dass sie antiochenischen Ursprungs war, lässt sich wie schon Erbes bemerkt, mit eini-

ger Wahrscheinlichkeit daraus schliessen, dass der Kaiser-tabelle bis auf Pertinax (193) antiochenische Jahre, die mit dem 1. Hyperberetäos (Herbstnachtgleiche) beginnen, zu Grunde liegen (Gutschmid a. a. O.). Da sie aber zu den antiochenischen Bischöfen blos die Kaisergleichzeitigkeiten, keine Amtszeiten bemerkt hat, so wird dasselbe auch von den römischen Bischöfen gelten müssen. Die von Eusebius für die letzteren verzeichneten Amtszeiten stammen also aus einer anderen Quelle, und hieraus erklärt sich auch der auf den ersten Blick so auffällige Umstand, dass die römischen Bischöfe in der Chronik in der Regel nicht nach Kaiserjahren, sondern nach Jahren Abrahams verrechnet sind. Eusebius hat die Kaisergleichzeitigkeiten für die Antiochener einfach aus der Quelle herübergenommen, die Lage der römischen Bischöfe im spatium historicum dagegen auf Grund seiner beiden Quellen und etwaiger sonstiger Erwägungen selbständig arrangirt. Eine Herstellung der römischen und antiochenischen Bischofsjahre auf Grund der gefundenen Kaisergleichzeitigkeiten hat hiernach jedenfalls nicht den Werth geschichtlich überlieferter Ziffern. Denn es lässt sich schwerlich annehmen, dass schon die ältesten Listen unter dem Gesichtspunkte einer durchgängigen Gleichzeitigkeit für die Antrittsjahre der römischen und antiochenischen Bischöfe angefertigt waren. Trotzdem kann eine solche Herstellung mittelbar zum Zwecke der Vergleichung mit anderweiten Ueberlieferungen wichtig werden.

Zunächst wenden wir uns aber zu einer Vergleichung der alexandrinischen Bischofsliste. Auch hier legen wir für die Römer die Kirchengeschichte, für die Alexandriner zunächst wie für die Antiochener die Chronik des Eusebius, letztere jedoch mit steter Mitberücksichtigung der Kirchengeschichte zu Grunde. Das Weitere ergibt folgende Tabelle.

Römische Bischöfe.	Kaiserjahre.	Alexandrin. Bischöfe.	Kaiserjahre.
Petrus	Claudii II = 2058 Abr.	Marcus evangelista 1. Anianus	Claudii I = 2057 Abr. (Hieron. Claudii III) Neronis VII = 2077 (H. E. und Hieron. Neron. VIII)
1. Linus 2. Anaclethus	Vespasiani I = 2084 Titi II = 2096	2. Abilius	Domitiani III = 2099 (H. E. und Hieron. Domitiani IIII)
3. Clemens	Domitiani XII = 2108	3. Cerdon	Nervae I = 2113 (Ebenso Hieronym.; H. E. Trajani I)
4. Evarestus 5. Alexander	Trajani III = 2116 Trajani XII = 2125	4. Primus	Trajani XI = 2124 (H. E. c. Trajani XII; Hieron. Trajani VIIII)
6. Xystus	Adriani III = 2135	5. Justus	Adriani IIII = 2136 (H. E. c. Adriani III; Hieron. Adriani III)
7. Telesphor.	Adriani XII = 2144	6. Eumenes	Adriani XVI = 2148 (H. E. Adriani XIII oder XIIII, Hieron. Adriani XIIII)
8. Hyginus 9. Pius	Antonini I = 2154 [Antonini V = 2158]	7. Marcus	fehlt Eus. Chron. (nach H. E. ungefähr gleichzeitig mit Pius, nach Hieron. Antonini VI).
10. Anicetus	[Antonini XVIII = 2172]	8. Celadion	Antonini XVIII = 2171 (H. E. etwa gleichzeitig mit Anicet, Hieron. Antonini XVI)
11. Soter	Aurelii VIII = 2184	9. Agrippinus	Aurelii VIII = 2185 (H. E. ungefähr gleichzeitig mit Soter, Hieron. Aurelii VI)
12. Eleutherus	Aurelii XVII = 2193	10. Julianus	Commodi II = 2197 (H. E. Commodi I, Hieronymus Aurelii XVIII)
13. Victor	Commodi X = 2205	11. Demetrius	Commodi XI = 2206 (H. E. und Hieron. Commodi X)

Das Verhältniss liegt nicht ganz so einfach wie bei den Antiochenern. Aber nur ein Jahr auseinander sind Petrus und Marcus, Alexander und Primus, Xystus und

Justus, Anicetus und Celadion, Soter und Agrippinus, Victor und Demetrius, wahrscheinlich auch Pius und Marcus. Bleiben 5 Fälle unter 12, in denen die Differenzen der Alexandriner von den Römern nach der Chronik mehr als ein Jahr betragen. Von diesen 5 ist Cerdon nach H. E. nur 2 Jahre vor Evarest, Eumenes ebenfalls nach H. E. 1 oder höchstens 2 Jahre (*ἐνιαυτοῦ μεταξὺ καὶ μηνῶν διαγερομένου* H. E. IV, 5, 5) nach Telesphorus. Grössere Differenzen finden sich nur bei drei Bischöfen: Anianus ist 7 Jahre vor Linus, Abilius 3 Jahre nach Anaclet, Julianus 4 (nach H. E. 3) Jahre nach Eleutherus. Aber wenigstens bei Julianus beträgt nach Hieronymus die Differenz ebenfalls nur 2 Jahre. Von den Bischöfen, bei denen vorhin eine Differenz von je einem Jahre verzeichnet war, waren wahrscheinlich Alexander und Primus (Trajani XI), vielleicht auch Pius und Marcus (Antonini V) ursprünglich in dasselbe Jahr gesetzt.

Bei den Alexandrinern hat Eusebius ebenso wie bei den Römern eine Liste mit den Amtsjahren gehabt und auf Grund derselben die Bischofszeiten selbständig im spatium historicum nach Jahren Abrahams eingetragen. Bedenkt man diesen Umstand, so begreifen sich die im Vergleich mit den Antiochenern grösseren Abweichungen. Dagegen hat die Kirchengeschichte mehrfach noch die relativ ursprünglichen Ansätze für die Gleichzeitigkeiten bewahrt. Folgen wir ihren Ansätzen, so mindert sich nicht nur die Differenz zwischen Cerdon und Evarest, Telesphorus und Eumenes auf 1 bis höchstens 2 Jahre herab, sondern es treten auch Justus und Xystus gleichzeitig an. Marcus wird ferner in H. E. ungefähr gleichzeitig mit Pius, Celadion ungefähr gleichzeitig mit Anicet, Agrippinus ungefähr gleichzeitig mit Soter, Demetrius genau in dasselbe Jahr wie Victor versetzt. Von den drei Fällen, in denen grössere Differenzen hervortreten, kommen überdies 2 auf die Anfangszeit, in welcher die Ansätze der römischen Bischöfe bei Eusebius selbst stark differiren.

Wird Linus wie in der Chronik mit ann. XIII, III,

Anianus mit ann. XXII wie die Intervallen ergeben veranschlagt, so differirt das Ende des Linus = 2098 Abr. nur um 1 Jahr von dem Ende des Anianus (= 2099). Wird umgekehrt Linus ann. XII Anacletus ann. VIII, dagegen Anianus mit der überlieferten Ziffer ann. XXVI veranschlagt, so differirt das Ende des Anianus (2103) nur um 1 Jahr von dem Ende Anaclets (2104). Wird Abilius (ann. XIII) hiernach auf 2103—2116 gesetzt, so stimmt das Ende seiner Amtszeit genau mit dem Ende des Clemens. Beachtung verdient ferner, dass die Gesamtsumme der Amtszeiten von Marcus bis mit Cerdon (wenn Anianus = ann. XXII) 66 Jahr beträgt, die Gesamtsumme von Petrus bis mit Evarest nach der Kirchengeschichte eben soviel (nach der Chronik 64 Jahr).

Die grösseren Differenzen für die ersten Bischofszeiten scheinen sich hiernach aus der Combination zweier Listen zu erklären, von denen die eine die Amtszeiten nach vollen Jahren, die andere nach Gleichzeitigkeiten berechnete. Dann aber bleibt es die wahrscheinlichste Annahme, dass die zweite Quelle dieselbe war, welche auch die antiochenischen Bischöfe mit den römischen combinirt hat. Folgende Tabelle, bei welcher für die Römer und Alexandriner die Gleichzeitigkeiten der Kirchengeschichte (bei letzteren unter Mitberücksichtigung der Chronik), bei den Antiochenern die Kaiserjahre der Chronik zu Grunde liegen, wird den Sachverhalt erläutern.¹⁾

Kaiserjahre.	Römer.	Antiochener.	Alexandriner.
{Claudii I = 41 n. Chr.	{Petrus	Evodius	Marcus evangelista
{Claudii II = 42			
Neronis VIII = 62	Linus	Ignatius	Anianus
(Neronis VII = 61)			
Vespasiani I = 68 (69) ²⁾			

1) Die beigeschriebenen Kaiserjahre sind die richtigen, in Jahren u. Z. ausgedrückt.

2) Die Quelle wird, da das Jahr 68 erfordert wird, nicht Vespasiani I, sondern Galbae I verzeichnet haben, dessen Regierungszeit

Kaiserjahre.	Römer.	Antiochener.	Alexandrin.
Titi II = 80	Anacletus		Abilius
Domitiani IIII = 84			
(Domitiani III = 83)			
Domitiani XII = 92	Clemens		
Trajani I = 98			Cerdon
(Nervae I = 97)			
Trajani III = 100	Evarestus		
Trajani XI = 108	Alexander	Heron	Primus
(Trajani XII = 109)			
Adriani III = 119	Xystus		Justus
(Adriani IIII = 120)			
{Adriani XII = 128	{Telesphorus	Cornelius	
{Adriani XIII = 129	}		Eumenes
Antonini I = 138	Hyginus		
Antonini V = 142	Pius	Eros	Marcus (?)
{Antonini XVIII = 155	{		Celadion
{Antonini XVIII = 156	Anicetus		
{Aurelii VIII = 168	{Soter		
{Aurelii VIII = 169	}	Theophilus	Agrippinus
Aurelii XVII = 177	Eleutherus	Maximinus	
Commodi I = 180			Julianus
{Commodi X = 189	{Victor		
{Commodi XI = 190.	}	Serapion	Demetrius

Aus vorstehender Tabelle ergibt sich, dass die Antiochener in 6 Fällen von 8 den Römern gleichzeitig, in zwei Fällen je ein Jahr später verzeichnet sind. Die Alexandriner sind wohl in drei Fällen (Alexander und Primus, Xystus und Justus, Pius und Marcus) den Römern gleichzeitig, höchstens ein Jahr früher oder später gesetzt, in einem vierten Falle (Victor und Demetrius) würde ebenfalls die Ziffer der Kirchengeschichte und des Hieronymus (Commodi X) völlige Gleichzeitigkeit ergeben. Die Regel bleibt eine Differenz um je ein Jahr, einmal (Cerdon und Evarest) beträgt sie zwei Jahre; eine grössere Differenz ist abgesehen von den beiden ersten Bischöfen nur bei Julianus (nach Chron. 4, nach H. E. 3, nach Hieron. 2 Jahre später als Eleutherus). In diesem Aus-

aber (ebensowie die des Otho und Vitellius) in der Kaisertabelle Eusebs dem Vespasian zugeschlagen wird, also nur als Vespasiani I verzeichnet werden konnte.

nahmefalle liegt möglicherweise ein anderweit überliefertes Datum vor. Ferner ist zu beachten, dass sich keineswegs eine regelmässige Verschiebung um je 1 Jahr, sei es hinauf sei es hinunter beobachten lässt; vielmehr sind die Alexandriner ohne wahrnehmbare Regel bald ein Jahr früher, bald ein Jahr später als die Römer gestellt. Vergleichen wir endlich die alexandrinischen Ansätze mit den antiochenischen, so stimmen unter 8 Fällen viermal die Ansätze aufs Jahr überein; ausser Heron und Primus, Eros und Marcus, für welche die obigen Bemerkungen zu vergleichen sind, auch Theophilus und Agrippinus, Serapion und Demetrius (in dem letzteren Falle wenigstens nach den Ansätzen der Chronik). Ein Jahr beträgt die Differenz bei Evodius und Marcus Evangelista, Cornelius und Eumenes. Bleiben ausser Anianus und Ignatius, wo die Differenz 7 (nach Jahren Abrahams 8) Jahre beträgt, nur Maximinus und Julianus (nach Eus. Chron. 4, nach Hieron. 2 Jahre Differenz). Abgesehen von dem Anfang der Liste ist es also wieder nur der eine Julianus, der sich in das Schema nicht fügen will.

Es ergibt sich hiernach mit grosser Wahrscheinlichkeit, dass die alte Chronik, welcher Eusebius jene Aufzeichnungen verdankte, nicht bloß die antiochenischen, sondern auch die alexandrinischen Bischöfe gleichzeitig mit den entsprechenden römischen angesetzt hat, mögen nun, wie mir wahrscheinlicher dünkt, die römischen, oder wie man an sich von einer antiochenischen Chronik vermuthen könnte, die antiochenischen Bischöfe den Faden gebildet haben, an welchen die andern eingereiht wurden. Diese Gleichzeitigkeiten beruhen natürlich auf einem künstlichen Schematismus, sollten aber vielleicht ursprünglich nur besagen, dass dem und dem römischen Bischofe der und der antiochenische und der und der alexandrinische entspreche.

Erst jetzt, nachdem wir das ursprüngliche Schema wieder erkannt haben, ist „der falsche Olympiadenschein“ für immer zerstreut. Zugleich ergibt aber eine Vergleichung der Ansätze für Petrus, Evodius und den Evange-

listen Marcus, dass Evodius allerdings, was Harnack bestreiten möchte, als unmittelbarer Nachfolger des Petrus in Antiochien aufgefasst ist. In demselben Jahr, will die Chronik sagen, in welchem Petrus nach dem Abschlusse seiner antiochenischen Wirksamkeit nach Rom übersiedelte, um dort sein 25jähriges Bisthum anzutreten, bestieg Evodius als erster Bischof nach den Aposteln den Stuhl von Antiochien, während der Petrusschüler Marcus gleichzeitig die Leitung der alexandrinischen Kirche übernahm und dieselbe nach 20 Jahren dem ersten Bischöfe nach den Aposteln Anianus hinterliess. Lediglich das Interesse, welches Harnack daran nimmt, den Tod des Ignatius um etwa drei Jahrzehnte (von c. 108 auf c. 138) herabzurücken zu können, hat ihn zu der Behauptung verleitet, dass das antiochenische Verzeichniss gar nicht in der Absicht construiert sei, die bischöfliche Succession bis auf die Apostelzeit zurückzuführen (S. 70 vgl. 13. 26. 67). Die jetzt gewonnene Einsicht in die Anlage der alten Chronik, welcher alle drei Verzeichnisse entnommen sind, lehrt deutlich das Gegentheil. Es ist aber auch an sich das einzig Wahrscheinliche, dass die antiochenische Bischofsliste wie alle anderen mit der Apostelzeit begonnen habe; denn nur aus dem Verlangen nach dem Nachweise ununterbrochener Succession und Tradition von den Aposteln her erklärt sich ja überhaupt das Interesse, welches die Zeit an jenen Katalogen genommen hat. Wollte man also (etwa im Hinblick auf den ungewöhnlich langen Zeitraum, der für den Episkopat des Ignatius verrechnet ist und auf die in Folge dessen vergleichungsweise geringe Zahl antiochenischer Bischöfe für die Zeit bis c. 190) die Harnack'sche Ansicht dahin modificiren, dass wenigstens der älteste in der antiochenischen Chronik benutzte Katalog ursprünglich erst mehrere Jahrzehnte nach der Apostelzeit begonnen habe, so bliebe auch dieses eine völlig haltlose Vermuthung. Was speciell den Ignatius betrifft, so mag ja der Ansatz seines Todes grade auf Trajani X oder XI erst auf dem Schematismus des Chronisten beruhen, obwohl die Möglichkeit nicht ausgeschlossen bleibt, dass

hier eine ächte Erinnerung zu Grunde liegt. Jedenfalls aber ist die Annahme hinfällig, dass erst Julius Africanus, seinem Olympiadenschema zu Liebe, dieses Datum erfunden habe. Aber ebenso wenig, wie das Interesse Harnacks an der Herabdrückung der Zeit des Ignatius, findet das Interesse von Erbes an der Fixirung des Todesjahres des römischen Clemens grade auf 96 u. Z., das Todesjahr des Consuls, in der alten Chronik einen Halt. Denn der Tod des Bischofs Clemens fällt nach dem Schematismus der letzteren vielmehr Trajani III = 100 u. Z.

Eine weitere Erwägung verdient dagegen noch die Frage, ob das in der Chronik des Eusebius enthaltene Papstverzeichniss, welches Harnack mit völliger Bestimmtheit dem Julius Africanus vindicirt, wirklich von diesem Chronographen herrühren könne. Diese Frage ist damit noch nicht erledigt, dass jedenfalls nicht Africanus, sondern ein etwa drei Jahrzehnte früher schreibender Chronist der Verfasser des aufgewiesenen Schematismus der drei Bischofslisten gewesen ist.

Allerdings geht nun jenes Schema nicht über das Jahr 190 hinaus. Gleich der Nachfolger Victors von Rom, Zephyrinus, ist weder nach der Chronik noch nach der Kirchengeschichte gleichzeitig mit Serapions Nachfolger Asklepiades. Wenn bei den folgenden Bischöfen die Antiochener in der Chronik öfters je ein Jahr früher als die Römer verzeichnet werden, so müsste, gesetzt, es beruhte dies, wie Harnack und Erbes wollen, auf einem künstlichen Schema, dieses (zweite) Schema jedenfalls von einem andern herrühren als von dem Verfasser des ersten. Denn bei dem ersten Schema mussten die römischen Gleichzeitigkeiten nicht aus der Chronik, sondern aus der Kirchengeschichte entnommen werden, welche ganz andere Kaiserjahre giebt als die Chronik. Nun giebt die Kirchengeschichte allerdings auch noch für die nächsten Nachfolger Victors Kaisergleichzeitigkeiten; dieselben beweisen aber grade, dass sich das bisherige Schema nicht weiter verfolgen lässt. Bei den späteren Bischöfen fallen die überlieferten Kaisergleichzeitigkeiten, nach welchen in dem

ersten Theile der Liste die Gleichzeitigkeiten der drei Bischofskataloge geordnet waren, in der Kirchengeschichte völlig weg. Für die Antiochener weichen überdies in dem zweiten Theile der Liste die Angaben der Kirchengeschichte nicht unerheblich von denen der Chronik ab. Bei den Alexandrinern scheint Eusebius von Demetrius an auf dem Boden ächt geschichtlicher Ueberlieferung zu stehn, bei den Antiochenern seit Serapion wird zu untersuchen sein, ob dies nicht gleichfalls der Fall ist. Liesse sich dieser Nachweis erbringen, so fiel ohnehin jedes Suchen nach einem künstlichen Schema für diesen Theil der Bischofsliste fort.

Wenn aber auch das ursprüngliche Schema nicht über 190 hinaus verfolgt werden kann, so bleibt es doch merkwürdig, dass Eusebius in der Kirchengeschichte grade noch für die beiden Nachfolger Victors, Zephyrinus und Callistus, Kaisergleichzeitigkeiten verzeichnet, aber schon von Urban ab nicht mehr. Für den Antritt Zephyrinus setzt er an c. Severi IX (H. E. V, 28, 7), für den Antritt Callists Elagabali I (H. E. VI, 21, 1). Wenn also auch nicht das ursprüngliche Schema, so ist doch wenigstens die römische Bischofsliste bis zum ersten Jahre Elagabals (217 nach der Kaisertabelle, 218/219 nach der richtigen Rechnung) fortgesetzt. Da nun aber die Chronik des Julius Africanus bis zum dritten Jahre Elagabals = 221/222 reichte, so hat es grosse Wahrscheinlichkeit, dass Eusebius jene alte Chronik nicht direct, sondern durch Vermittelung des Africanus benutzte, welcher die römische (und antiochenische?) Bischofsreihe vom Schlusse jener Chronik an bis zum Abschlusse seines eignen chronographischen Werkes fortgesetzt hat. Dann aber ergiebt sich zugleich, dass die in der eusebianischen Chronik enthaltene römische Bischofsliste grade nicht die des Africanus gewesen sein kann. So wenig sich also meine eigene frühere Vermuthung bestätigt, dass die Papstliste des Africanus noch bei Georgios Synkellos erhalten sei, so wenig bestätigt sich die Annahme von Harnack, dass die Chronik des Eusebius dieselbe aufbe-

wahrt habe. Vielmehr ist sie einfach aus den Kaisergleichzeitigkeiten der Kirchengeschichte herzustellen. Hatte ich nun schon früher dagegen Bedenken erhoben, dass die verderbten Ziffern von Victor bis Callistus, welche die Chronik enthält, von einem Zeitgenossen dieser Bischöfe herrühren sollten (Jenaer LZ a. a. O.), so ergibt sich jetzt, dass Africanus vielmehr über seine eigene Zeit ganz wohl unterrichtet war.

Dass die römische Bischofsliste des Julius Africanus Ziffern für die Amtsjahre enthielt, ist aus demselben Grunde unwahrscheinlich, aus welchem man dieselben für seine Quelle, die ältere Chronik, bezweifeln muss. Natürlich gab es zu seiner Zeit schon Bischofskataloge, welche die vollen Jahre verzeichneten; aber die von ihm benutzte Chronik hat einen solchen, wenn auch benutzt, doch nicht selbst enthalten. Die von Eusebius in der Kirchengeschichte überlieferten Ziffern weichen von den Kaisergleichzeitigkeiten zu häufig ab, als dass die Quelle jene bereits geboten haben könnte. Uebrigens sind für die Antiochener nachweislich keine Ziffern überliefert gewesen.

Dennoch wird es erforderlich, um den Ursprung der eusebianischen Bischofsverzeichnisse weiter zu erforschen, zunächst aus den durch die Kaisergleichzeitigkeiten angesetzten Intervallen die hiernach sich ergebenden Ziffern herzustellen. Ich schicke indessen nochmals voraus, dass diese Ziffern, so wie sie aus der nachfolgenden Herstellung resultiren, bereits mehr oder minder stark durch den Schematismus der alten Chronik beeinflusst sind, also nicht als unveränderte Reproduction der vom Chronisten benutzten Kataloge gelten können.

Römische Bischöfe.	Antiochenische Bischöfe.	Alexandrinische Bischöfe.
Petrus ann. XXV (XXVI)	Evodius a. XXV (XXVI)	Marcus ann. XXI
Linus ann. XII	Ignatius ann. XL (XXXVIII)	Anianus ann. XXII
Anacletus ann. XII	Heron ann. XX (XXI)	Abilius ann. XIV

Römische Bischöfe.	Antiochenische Bischöfe.	Alexandrinische Bischöfe.
Clemens ann. VIII	Cornelius ann. XIV	Cerdon ann. X
Evarestus a. VIII (IX)	Eros ann. XXVII	Primus ann. XI
Alexander ann. XI (X)	Theophilus ann. VIII	Justus ann. X
Xystus ann. IX	Maximinus ann. XIII	Eumenes ann. XIII
Telesphorus ann. X		Marcus ann. XIII
Hyginus ann. IV		Celadion ann. XIV
Pius ann. XIV		Agrippinus ann. XI
Anicetus ann. XII		Julianus ann. X
Soter ann. IX		
Eleutherus a. XII(XIII)		

Zur richtigen Beurtheilung vorstehender Verzeichnisse ist festzuhalten, dass die römische Liste genau den durch die Kaisergleichzeitigkeiten der Kirchengeschichte angezeigten Intervallen entspricht, und ebenso die antiochenische Liste den Intervallen der Chronik.¹⁾ Dem Intervall bei Petrus und Evodius = ann. XXVI entspricht gewiss beidemale nur eine Ueberlieferung von 25 Amtsjahren, der Antritt der folgenden Bischöfe ist also nach ursprünglicher Rechnung in das dem Todesjahre des Vorgängers je folgende Jahr gesetzt (also Linus 68—79, Anacletus 80—91, Clemens 92—99 u. s. w.). Bei den Alexandrinern liegen die nach der Kirchengeschichte emendirten Kaisergleichzeitigkeiten der Chronik zu Grunde. Die Rechnung nach Jahren Abrahams würde mehrfach zu abweichenden Ergebnissen führen, doch gleichen sich die Differenzen im Ganzen immer wieder aus. Die von der alten Chronik verrechnete Gesamtsumme für alle drei Bischofszeiten betrug ursprünglich von Claudii II bis Commodi XI = 148 Jahre. Nur bei den Alexandrinern beträgt sie jetzt = 149, weil der Anfang des Marcus ein Jahr hinauf gerückt ist.

Für die römischen und alexandrinischen Bischöfe waren dem Eusebius nun aber auch Listen, welche die vollen Amtsjahre enthielten überliefert. Die Liste

1) Nämlich ebenfalls nach Kaisergleichzeitigkeiten, nicht nach Jahren Abrahams.

der Alexandriner begann mit Anianus, und lässt sich durch eine Vergleichung der Angaben der Kirchengeschichte mit den Daten der Chronik sowie des Hieronymus noch mit vollkommener Sicherheit herstellen. Die für Anianus in der Kirchengeschichte angesetzten ann. XXII stimmen genau mit den Intervallen der Chronik und der von Hieronymus erhaltenen Ziffer; der Ansatz der Chronik ann. XXVI für Anianus ist also ein einfacher Schreibfehler. Cerdon, der in der Kirchengeschichte keine Ziffer erhält, muss die Ziffer der Chronik und des Hieronymus ann. XI, Marcus, den die Chronik irrthümlich ganz auslässt, die Ziffer der Kirchengeschichte und des Hieronymus ann. X erhalten. Bei Agrippinus endlich, den die Chronik irrthümlich als 12. (römischen!) Bischof verzeichnet und mit 9 Amtsjahren ausstattet, sind wie die Kirchengeschichte wieder übereinstimmend mit Hieronymus zeigt, die Ziffern umzutauschen: er ist der 9. alexandrinische Bischof, seine Amtszeit beträgt 12 Jahre (vgl. auch Harnack S. 30 f.)¹⁾

Hiernach lautete die Liste:

- | | |
|----------------------|------------------------|
| 1. Anianus ann. XXII | 6. Eumenes ann. XIII |
| 2. Abilius ann. XIII | 7. Marcus ann. X |
| 3. Cerdon ann. XI | 8. Celadion ann. XIII |
| 4. Primus ann. XII | 9. Agrippinus ann. XII |
| 5. Justus ann. XI | 10. Julianus ann. X |

Die Summe der Ziffern beträgt 128 Jahre. Die Intervallen der Chronik nach Jahren Abrahams weichen bei Abilius (14 Jahre), Justus (12 Jahre) und Julianus (9 Jahre) um je ein Jahr ab, die Gesamtsumme giebt 129 Jahre, im Ganzen ein Jahr mehr. Den Schematismus des alten Katalogs habe ich früher (Chronologie a. a. O.) irrthümlich bestimmt, als ich zu beobachten glaubte, dass von den 8 Nachfolgern des Anianus (XXII J.) je zwei immer

1) Der Ansatz in meiner Chronologie (S. 186) 'Cerdon ann. X' statt ann. XI beruht allerdings auf einem Versehen, wenn auch nicht grade auf einem „verhängnissvollen“, da ja auch die alte Chronik, Synkellos und Nikephoros 10 Jahre berechnen.

zusammen 23 Jahre erhielten. Die richtige Herstellung der ursprünglichen Ueberlieferung lässt diese Combination dahinfallen. Gesetzt nun, dass wir bereits mit Julianus, der sich ja auch in das Schema der alten Chronik nicht fügen will, auf geschichtlichem Boden stünden, so böte sich als einfacheres Schema für die früheren 9 Bischöfe dieses dar, dass zusammen 120 Jahre verrechnet wären, von denen für den ersten Bischof ursprünglich 24, für die 8 andern je 12 = 96 Jahre angesetzt wären. Nach einer häufigen chronistischen Sitte wäre das Schema durch „Eckigmachen“ der Ziffern dahin variirt worden, dass dem Anianus zwei Jahre abgezogen, den folgenden je 10—14 Jahre beigelegt wären. Da nun die Gesamtsumme der Intervallen von Anianus bis zum Antritte Julians 120 Jahre, die Summe der Ziffern aber nur 118 beträgt, so würde die Differenz auf Rechnung der dem Anianus abgezogenen zwei Jahre fallen. Jedenfalls müsste aber jenes Schema, wenn es durchführbar sein sollte, älter sein als die Chronik aus der Zeit Victors, da diese, wenn auch mit Variationen im Einzelnen, doch wesentlich schon dieselbe Ueberlieferung voraussetzt.

Einen Schematismus ganz anderer Art glaubt jetzt Erbes (Jahrbb. 1879 S. 632 fg.) für die zweite (alexandrinische) Quelle, welche die Liste mit vollen Jahren liefert, entdeckt zu haben. Mit Hilfe der liberianischen Chronik construirt er eine römische Bischofsliste, welcher die Ansätze für die Alexandriner genau entsprechen sollen.

Seine Tafel ist diese:

Marcus, 20 J. 41/42	= Petrus ann. XX (sic)
1. Anianus ann. XXVI	= Clemens ann. IX + Cletus
2077. 61—82	ann. VI + Anacletus ann.
	XII (68—93)
2. Abilius ann. XIII (83)	= Evarestus ann. XIII
3. Cerdon ann. XI (97)	= Alexander ann. X (Euseli.
	ann. XI)
4. Primus ann. XII (108)	= Sixtus ann. XI
5. Justus ann. XI (120)	= Telesphorus ann. XI
6. Eumenes ann. XIII (132)	= Hyginus ann. XII

7. [Marcus ann. XI (144)] = [Anicetus ann. XI]
8. Celadion a. XIII (155) = Pius ann. XV (Eus. a. XIV)
9. Agrippinus. a. XII = 169 = Soter ann. VIII
2185. 169—180 Theophilus Antioch.
10. Julianus ann. X (181) = Eleutherus ann. XV (Eus.
ann. XIII)
11. Demetrius a. XLIII = 190 = Victor ann. XII +
2206 (190—231) Serapion Antioch.

Das angebliche Schema, welches Erbes hier aufgefunden haben will, soll auch noch bei den folgenden Bischöfen fortgehen, und bei diesen sogar ungehemmt seinen Lauf nehmen, während es im ersten Abschnitte durch den Einfluss der andern Quelle (der alten Chronik) vielfach durchkreuzt worden sei.

Erbes findet „das Ergebniss der Vergleichung genugthuend, so überraschend als belehrend.“ Wenn ich ihn recht verstehe, so lässt er also die alexandrinische Liste nach der nebenstehenden, angeblich römischen, arrangirt sein. Ich muss nun aber gleich die ganze Voraussetzung bestreiten, dass eine römische Liste von der Beschaffenheit, wie Erbes sie hier künstlich combinirt, jemals existirt habe. Wir haben bereits in dem vorigen Abschnitte gesehen, dass Cletus neben Anaclet erst vom liberianischen Chronisten (354) intrudirt ist. Ebenso haben wir gesehen, dass die sonstigen Abweichungen des Liberianus auf einer Verschiebung der Ziffern beruhen, welche freilich Philocalus schon vorgefunden hat, die aber sicher nicht älter als die Chronik von 235 ist. Dagegen hat die alexandrinische Liste wesentlich in der überlieferten Gestalt bereits über 40 Jahre, ja wenn die Urliste ursprünglich unter Julianus angefertigt sein sollte, über 50 Jahre früher existirt. Wollte man aber einmal mit dem alexandrinischen Kataloge die verschobene liberianische Liste vergleichen, so dürfte weder Alexander mit ann. X angesetzt, noch Anicetus mit ann. XI hinter Hyginus ann. XII eingeführt werden; am allerwenigsten aber hatte man ein Recht, aus der armenischen Chronik die sicher nur auf einem Schreibfehler beruhende Ziffer ann. XX für Petrus aufzu-

nehmen. Ist man ferner über den Ursprung des Fehlers bei Anicetus klar geworden, so versteht sich von selbst, dass die Auslassung des Marcus in der Chronik Eusebs, welche „so sonderbar“ mit der „Auslassung“ Anicets zusammentreffen soll, nicht das Mindeste damit zu thun hat. Dieselbe kommt wie die Kirchengeschichte, Hieronymus und die Intervallen der Chronik zeigen, lediglich auf Rechnung eines Abschreibers unserer armenischen Chronik und ist wahrscheinlich dadurch veranlasst, dass kurz vorher (zu 2152 Abr., Adriani XX) Marcus von Jerusalem eingetragen ist, den der Abschreiber mit seinem alexandrinischen Namensvetter vermischte. Man darf also auch nicht um des angeblichen Parallelismus mit Anicet willen die 10 Jahre des Marcus auf 11 Jahre erhöhen.

Hiernach wird es kaum nöthig sein, den weiteren Combinationen von Erbes bis ins Einzelne nachzugehen. Seine eigene Tabelle zeigt, dass trotz aller Kunstgriffe nichts Rechtes herauskommt. Beide Quellen, die alte Chronik von 192 und die alexandrinische Bischofsliste sollen ihre Rechnung mit 68 begonnen haben; während aber jene bei Victor richtig im Jahre 190 eintreffe, komme diese in ähnliche Verlegenheit wie „der verwandte Liberianus“. Der Ueberschuss von circa 11 Jahren konnte durch Streichung des Marcus oder durch den Uebertritt des Agrippinus (d. h. durch den Schreibfehler des Armeniers, der ihn als römischen Bischof bezeichnet!) ausgeglichen werden; in der bei Eusebius vorliegenden Darstellung aber sei noch ein anderes Mittel angewendet: die Ansätze von Celadion an seien bis hinauf zu Anianus um 7 Jahre verschoben, daher dieser statt 68 schon 61 u. Z. beginne; der Rest sei durch Reduction des Intervalls für Anianus von 26 auf 22 Jahre eingebracht worden.

Alle diese Behauptungen sind aus der Luft gegriffen. Die ganze Rechnung von Anianus ann. XXVI = 68—93, auf welcher die Behauptung von c. 11 überschüssigen Jahren beruht, ist ein Phantasiestück. Die 8 überschüssigen Jahre in der liberianischen Chronik, zu denen der angebliche alexandrinische Ueberschuss eine Parallele

bieten soll, kommen fraglos erst auf die eigene Rechnung des Philocalus, insbesondere ist der überschüssige Cletus erst von diesem Chronisten selbst, also längere Zeit nach Eusebius intrudirt. Dagegen ist Anianus ann. XXVI wie wir sahen ein handgreiflicher Schreibfehler. Und auch so kommt Erbes zu seinem Ansätze für Anianus 68—93 nur durch eine ganz wunderliche Ignorirung des Linus, der keine alexandrinische Parallele haben soll, sodass nun entweder Petrus und Marcus, welche beide auf zwanzig Jahre angesetzt werden, erst 57 oder 58 u. Z. angetreten sein müssten, oder bei dem Ansätze 42—62 eine Sedisvacanz von 7—8 Jahren zu statuiren wäre. Es sind dies lauter Unmöglichkeiten, in welche sich Erbes durch allzustürmischen Combinationseifer verwickelt hat.

Sowenig an der alexandrinischen Liste, wie sie oben von mir hergestellt ist, gerüttelt werden kann, so wenig kann die Rede davon sein, dass dieselbe ursprünglich nach einem Schema entworfen worden ist, welches einen beabsichtigten Parallelismus zu den römischen Bischöfen dargestellt habe. Die alte Chronik hat wie wir sahen ein solches Schema gehabt: dasselbe beruhte auf dem sehr einfachen Princip durchgängiger Gleichzeitigkeiten. Aber das älteste alexandrinische Bischofsverzeichniss, welches wie es scheint, schon dieser Chronik zu Grunde lag, und von Eusebius aus einer zweiten Quelle noch in völlig unversehrter Gestalt erhalten ist, wusste von solchen Gleichzeitigkeiten noch nichts. Zur leichteren Uebersicht stelle ich schliesslich die ältesten Listen von Rom und Alexandrien nochmals zusammen.

Römische Bischöfe.

Petrus ann. XXV

Linus ann. XII

Anacletus ann. XII

Clemens ann. VIII

Evarestus ann. VIII

Alexander ann. X

Sixtus ann. X (XI)

Telesphorus ann. XI

Alexandrinische Bischöfe.

Marcus evangelista

Anianus ann. XXII

Abilius ann. XIII

Cerdon ann. XI

Primus ann. XII

Justus ann. XI

Eumenes ann. XIII

Marcus ann. X

Römische Bischöfe.
 Hyginus ann. IIII
 Pius ann. XV
 Anicetus ann. XI
 Soter ann. VIII
 Eleutherus ann. XV
 Victor.

Alexandrinische Bischöfe.
 Celadion ann. XIII
 Agrippinus ann. XII
 Julianus ann. X
 Demetrius.

Das Resultat der Vergleichung kann nicht wohl zweifelhaft sein: beide Listen sind ursprünglich ganz unabhängig von einander entstanden.

Wir wenden uns zur Prüfung der dem Eusebius überlieferten Liste der römischen Bischöfe, welche die vollen Amtsjahre enthielt. Hier wird nun eine erneute Untersuchung der Angaben der Chronik unerlässlich.

Im Gegensatze zu den von mir in der Chronologie gefundenen Ergebnissen hat Hort (a. a. O.) eine Ansicht aufgestellt, welche wenn sie sich bewahrheitete, die Untersuchung ausserordentlich vereinfachen würde. Er behauptet nämlich, die von mir auf Grund des armenischen Textes angenommene „erste Liste“, im Unterschiede von den Listen der Kirchengeschichte und des Hieronymus, habe niemals existirt; vielmehr seien die Listen einerseits der armenischen Chronik, andererseits der Kirchengeschichte und des Hieronymus nur zwei Copien einer und derselben Liste; nach den beiden ersten Namen (Linus und Anacletus) sollen alle Differenzen in den Ziffern auf handschriftlicher Verwechslung ruhn: viermal seien B und H, dreimal E und O verwechselt, zweimal sei ein l vor einer andern Ziffer eingefügt oder weggelassen, einmal seien die runden Zahlen 10 und 12 confundirt. Die armenische Liste repräsentirt daher nach Hort einen verderbten und in Unordnung gerathenen, oder wie es auch wieder (wenigstens in Betreff der römischen Bischöfe) heisst, einen planmässig überarbeiteten Text.

Das Letztere wird insoweit zugegeben werden müssen, als die Lage der römischen Bischöfe im spatium historicum allerdings absichtlich aus noch zu erörternden Gründen verschoben ist. Ob nicht Hieronymus noch die ur-

sprüngliche Ordnung vorgefunden hat, wird man immerhin fragen dürfen.

Aber was zunächst die Schreibfehler betrifft, so kommen sie nur sehr theilweise auf Rechnung der griechischen Handschrift, aus welcher die armenische Uebersetzung angefertigt ist. Dergleichen Fehler sind die 19 Jahre bei Felix (wo ϵ in θ verschrieben war), wohl auch die 12 Jahre bei Dionysius (θ für ϵ) desgleichen die $\mu\eta\nu\epsilon\varsigma$ θ bei Lucius und Eutychianus für $\mu\eta\nu\epsilon\varsigma$ θ . Aber in den meisten Fällen müssten, wenn wirklich blosser Schreibfehler vorliegen sollten, dieselben bereits überliefert gewesen sein, als die römische Bischofsliste ihre gegenwärtige Lage im spatium historicum erhielt: denn der grösste Theil der angeblichen „Schreibfehler“ wird durch die Intervallen und durch die Gesamtsumme der Jahre gesichert. So müsste Callistus $\epsilon\tau\eta$ ϵ statt ϵ , Pontianus $\epsilon\tau\eta$ ϵ statt ϵ , Zephyrinus $\epsilon\tau\eta$ θ statt θ , aber auch Anacletus $\epsilon\tau\eta$ θ statt θ bereits überliefert oder doch absichtlich hergestellt gewesen sein. Ein Theil dieser Varianten wird durch unabhängige Zeugnisse bestätigt: so die 12 Jahre des Zephyrinus durch Synkellos unter ausdrücklicher Berufung auf Eusebius. Dass in Folge blosser Schreibfehler das ganze Arrangement im spatium historicum umgeändert worden sein soll, ist völlig undenkbar. Aber auch die an sich wenigstens mögliche Annahme, dass entweder der armenische Uebersetzer oder ein ihm schon vorangegangener griechischer Redactor die ganze ursprünglich ebenso wie bei Hieronymus geordnete Liste auf Grund eines ihm zu Händen gekommenen verderbten Verzeichnisses umgestaltet haben soll, hat sehr wenig Wahrscheinlichkeit. Wir müssen also wohl mit der Annahme rechnen, dass Eusebius selbst in seiner Chronik die römische Liste so wie der Armenier sie überliefert, theils vorgefunden, theils absichtlich disponirt hat.

Den schärfsten Gegensatz zu Hort's Erklärung bezeichnet die Methode von Erbes, alle, selbst die handgreiflich auf Schreibfehlern beruhenden, Differenzen theils für ursprüngliche Verschiedenheiten unabhängiger Quellen,

theils für absichtliche Veränderungen auszugeben. Die Folge dieses Verfahrens ist überall eine übergrosse Künstlichkeit der gebotenen Erklärungsversuche.

Es sind namentlich die Abweichungen der Intervallen von den Ziffern, auf welche Erbes die Hypothese gründet, dass die in den ersteren ausgedrückten Jahre gewissermassen ein Variantenverzeichniss zu den aufgenommenen Ziffern bilden. Indem er nun zwei, ja drei verschiedene Listen mit einander combinirt sein lässt, weist er je nach Bedürfniss bald der einen bald der andern die aufgenommene Ziffer zu, und bringt dann die jedesmal nicht aufgenommene Lesart im Variantenverzeichnisse unter. Es ist nun schon an und für sich äusserst unwahrscheinlich, dass Eusebius ein Verfahren, wie es etwa die heutigen Veranstalter einer kritischen Textausgabe einschlagen, beobachtet haben soll, und doch wieder in so unkritischer Weise, dass die Herkunft der Varianten im Dunkeln blieb. Aber auch angenommen, die Intervallen hätten die Spuren einer zweiten Liste enthalten, so könnte diese wenigstens keine Ziffern geboten haben; denn eine Liste wie sie aus den Intervallen der Chronik sich ergäbe — Linus 13, Anacletus 8, Clemens 7, Evarestus 9, Alexander 11, Sixtus 10, Telesphorus 10, Hyginus 4, Pius 14, Anicetus 12, Soter 9, Eleutherus 13, Victor 14, Zephyrinus 13 — ist völlig unbelegbar (Harnack S. 26).

Nach dem Vorgange meiner Chronologie haben daher auch Hort und Harnack die Abweichungen der Intervallen von den Ziffern lediglich auf ungenaue Eintragung oder auf Nachlässigkeit der Abschreiber zurückgeführt. In der That liegt auf den ersten Blick diese Annahme überall wo die Intervallen nur 1 bis 2 Jahre differiren am Nächsten; wo aber die Abweichungen grösser sind, wird man im Voraus geneigt sein, Schreibfehler in den Ziffern zu vermuthen. Indessen lassen sich schwerlich alle Differenzen auf die eine oder andere Weise erklären und es ist daher ein Verdienst von Erbes, durch seine Aufstellungen eine erneute Untersuchung der Intervallen veranlasst zu haben.

Wir hatten nun oben eine Liste construirt, welche sich aus den Kaisergleichzeitigkeiten der Kirchengeschichte für die römischen Bischöfe bis Eleutherus ergeben hatte. Vergleichen wir dieselbe mit den in Jahren Abrahams ausgedrückten Intervallen der Chronik, so ergibt sich, wenn wir von den beiden ersten Bischöfen nach Petrus absehen, fast durchgängige Uebereinstimmung.

Kirchengeschichte.

Chronik.

Petrus ann. XXVI

Petrus ann. XXVII

Linus ann. XII

Linus ann. XIII

Anacletus ann. XII

Anacletus ann. VIII

Clemens ann. VIII

Clemens ann. VII

Evarestus ann. VIII

Evarestus ann. VIII

Alexander ann. XI

Alexander ann. XI

Xystus ann. IX

Xystus ann. X

Telesphorus ann. X

Telesphorus ann. X

Hyginus ann. IIII

Hyginus ann. IIII

Pius ann. XIIII

Pius ann. XIIII

Anicetus ann. XII

Anicetus ann. XII

Soter ann. IX

Soter ann. IX

Eleutherus ann. XII (XIII)

Eleutherus ann. XIII

Bei Clemens und Evarest giebt der Text des Zohrab dieselben Intervallen wie die Kirchengeschichte $8 + 8$, da er den Antritt des Evarest erst 2111 Abr. statt 2110 ansetzt. Umgekehrt giebt Hieronymus die Intervallen der Chronik $7 + 9$. Da die Gesamtsumme dieselbe ($= 16$) bleibt, so beruht die Differenz sicher nur auf ungenauer Eintragung. Bei Eleutherus berechnet die Kirchengeschichte nur 12 Jahre (Aurelii XVII — Commodi X) Intervall, ein Jahr weniger als ihre eigne Ziffer und das Intervall der Chronik beträgt; es fragt sich jedoch, ob nicht vielmehr Commodi XI als Schlussjahr der Rechnung überliefert war. Abgesehen von diesem zweifelhaften Falle bleibt in der ganzen Strecke von Clemens bis Eleutherus nur bei Xystus eine Differenz von einem Jahre zurück, indem die Kirchengeschichte hier das Intervall auf 9 Jahre berechnet, während ihre eigne Ziffer in Uebereinstimmung mit dem Intervalle der Chronik

10 Jahre (Ziffer der Chronik und Hippolyts 11 Jahre) beträgt.¹⁾

Schwerlich sind diese übereinstimmenden Abweichungen von der Ueberlieferung der Ziffern zufällig. Denn es ist doch kaum denkbar, dass überall, wo in der Kirchengeschichte die überlieferten Kaisergleichzeitigkeiten von den Ziffern abweichen, durch ungenaue Eintragung in der Chronik zufällig dieselbe Differenz herausgekommen sein sollte. Soviel ich sehe, lässt diese Uebereinstimmung nur eine einzige Erklärung zu. Die Intervallen der Chronik setzen keine selbständige Ueberlieferung der Ziffern, noch weniger freilich nur nachlässige Berechnung und Eintragung, sondern dieselbe Ueberlieferung der Gleichzeitigkeiten voraus, welche Eusebius in den Intervallen der Kirchengeschichte aus der alten Chronik von 192 erhalten hat. Die ganze Lage im *spatium historicum* ist in der eusebianischen Chronik verschoben, die Kaisergleichzeitigkeiten differiren von der Kirchengeschichte um 3—5 Jahre, aber die Intervallen selbst sind mit ganz wenigen, noch näher zu erörternden Ausnahmen dieselben geblieben. Nun treffen aber weiter die Abweichungen der Chronik in den Intervallen merkwürdig zusammen mit den Abweichungen derselben in den Ziffern. Ausser bei Xystus, wo die Chronik ann. XI statt ann. X, und Eleutherus wo sie ann. XV statt ann. XIII bietet, weichen ja auch die Ziffern bei Linus (ann. XIII st. ann. XII) und Anaclet (ann. VIII st. ann. XII) von der Kirchengeschichte ab. Interpretiren wir diese Erscheinung recht, so ergibt sich, dass die Differenzen der Chronik von der Kirchengeschichte wie in den Intervallen, so auch in den Ziffern, nicht auf einen selbständigen in der Chronik benutzten Katalog mit Namen und Jahren, sondern lediglich auf

1) Zur Vergleichung setze ich noch die Intervallen des Hieronymus her. Petrus 25 J., Linus 11, Cletus 13, Clemens 7, Evarest 9, Alexander 11, Xystus 9, Telesphorus 10, Hyginus 4, Pius 15, Anicetus 11, Soter 9, Eleutherus 15. Auch hier blickt theilweise die ursprüngliche Anordnung der Kirchengeschichte, theilweise die der Chronik noch durch.

verschiedene Verrechnung, respective Bearbeitung ein und derselben Liste zurückweisen. Wir haben — wenigstens was den ersten Theil der Liste, bis zum Antritte Victors betrifft — für beide Werke des Eusebius ganz dieselben Quellen zu statuiren: erstens die alte Chronik mit ihrer Rechnung nach Kaisergleichzeitigkeiten und ihrem Synchronismus der römischen, antiochenischen und alexandrinischen Bischöfe und zweitens einen alten Katalog der Bischöfe von Rom, welcher neben den Namen nur die vollen Jahre, aber keine Gleichzeitigkeiten enthielt.

Wir haben schon gesehen, dass dieser Katalog die 25 Jahre des Petrus von 39 u. Z. bis zur neronischen Verfolgung, 64 u. Z., von da bis zum Tode des Eleutherus 189 u. Z. für 12 Bischöfe 125 Jahre, im Ganzen 150 Jahre verrechnete. Die Anfangsdaten der Liste 'Linus ann. XII Anacletus ann. XII' werden durch die alte Chronik von 192, die Ziffern der Kirchengeschichte und die dem verderbten liberianischen Katalog zu Grunde liegende Urliste bestätigt. Für Xystus waren wahrscheinlich ann. X, für Eleutherus ann. XV verrechnet.

Die Verschiebung der Lage der römischen Bischöfe im spatium historicum der Chronik hat, wie schon Erbes richtig erkannte, ihren Anlass in der Zurückverlegung des Anfangs der Rechnung von 42 auf 39 u. Z., von 2058 Abr. auf 2055 Abr. Aber damit sind die Ungleichmässigkeiten der folgenden Ansätze, welche bald drei, bald vier, bald fünf Jahre von denen der Kirchengeschichte differiren, nicht erklärt. Zunächst hat, was Erbes nicht erkannt hat, die Zurückschiebung des Anfangs vielmehr die Folge gehabt, die Amtszeit des Linus entsprechend zu verlängern. Die alte Chronik hatte Linus 68—79 gesetzt, nach der Rechnung 42—67 für Petrus; der Zifferkatalog beruhte auf der richtigen Rechnung Petrus + 64, also Linus 65—76. Die Chronik des Eusebius hat nun beide Ueberlieferungen dergestalt combinirt, dass zwar das Todesjahr des Petrus auf 67 stehen geblieben ist, die Amtszeit des Linus aber auf 14 Jahre, also von 65 bis 78 erstreckt, das Datum für den Antritt Anaclets auf 79 bestimmt

wird. Dies ergäbe nach Jahren Abrahams die Zeit von 2081—2095. Dass der Antritt des Linus vielmehr 2082 Abr. angesetzt wird, war schon für Harnack und Erbes auffällig, welche beide wenn auch aus ganz verschiedenen Gründen 2081 substituiren. Nach der richtigen Kaiserzeit setzte die alte Chronik den Antritt des Linus Neronis XIII oder Galbae I (Nero + 9. Juni 68), seinen Tod Titi I (nach dem 23. Juni 79). Nach der eusebianischen Kaisertabelle, welche das Jahr 67 — das vermeintliche Todesjahr des Petrus — mit Neronis XIII combinirt, ist 68 — 79 = Vespasiani I bis Titi II. Nach dem *spatium historicum* ist aber die Zeit des Linus = Neronis XII — Titi I, nach richtiger Kaiserzeit Oct. 65/66 — Juli 79/80, d. h. etwa 14 Jahre, nach der eusebianischen Kaisertabelle 65—78, d. h. nur 13 Jahre. Die Differenz von Ziffer und Intervall kommt also lediglich auf das Arrangement der eusebianischen Kaisertabelle, welche die drei kurzen Regierungen des Galba, Otho und Vitellius unterdrückt und das Jahr 68 schon als erstes Jahr Vespasians rechnet. Die Ansätze nach Jahren Abrahams verdunkeln nur den ursprünglichen Thatbestand.

Durch Verlängerung der Amtsjahre des Linus ist die durch Zurückverlegung der Amtsjahre des Petrus entstandene Differenz bis auf ein Jahr wieder ausgeglichen. Der Antritt Anaclets in der Chronik ist auf Titi I gesetzt, also nur ein einziges Jahr früher als das ursprünglich dafür verzeichnete Datum. Um so auffälliger ist nun die neue Differenz bei Anaclet, dem statt 12 Jahre nur 8 Jahre gegeben und ebensoviel in den Intervallen verrechnet werden. In Folge dessen wird Eusebius in der Chronik um 5 Jahre früher fertig als nach der ursprünglichen Rechnung. Das verschiedene Antrittsjahr Anaclets, Titi I statt Titi II, könnte auf verschiedener Berechnung der Kaiserjahre beruhn: Titi II ist nach der Kaisertabelle = 78 u. Z., während ihm im *spatium historicum* das Jahr 2095 Abr. = 79 u. Z. entspricht. Aber auch so blieben immer noch vier weitere Jahr Differenz zu erklären, die auf der Herabminderung der Ziffer für Anacletus beruhn.

Die Differenz von 5 Jahren zwischen den Kaisergleichzeitigkeiten der Kirchengeschichte und der Chronik mindert sich bei Xystus, dem die Chronik 10 Jahre statt 9 Jahre Intervall berechnet, auf 4 Jahre herab. Bei Eleutherus endlich, wo die Kirchengeschichte nach dem jetzigen Ansätze Aurelii XVII — Commodi X ein Intervall von 12 Jahren, die Chronik Aurelii XIII — Commodi VII ein Intervall von 13 Jahren berechnet, mindert sich die Differenz auf 3 Jahre.

Die Erklärung für die in der Chronik eingetretene Verschiebung würde sehr einfach sein, wenn man auf eine besondere Quelle recurriren könnte, welche dem Anacletus statt 12 Jahren nur 8 Jahre verliehen hätte. Aber weder die alte Chronik, noch der Zifferkatalog kann ann. VIII statt XII geboten haben: letzterer darum nicht, weil mit der Ziffer der Kirchengeschichte auch die des Hieronymus und der liberianischen Urliste übereinstimmen. Auch wäre bei dieser Annahme schwer erklärlich, warum um der abweichenden Ziffer der zweiten Quelle willen die Intervallen geändert wären, während doch sonst in diesem Abschnitte die Intervallen der Chronik unabhängig von diesen Ziffern geordnet sind. Und wenn auch alles Andere, so erklärt sich wenigstens der Umstand nicht, dass ja die Verschiebung gar nicht immer grade vier Jahr beträgt, sondern bald weniger bald wieder mehr.

Blicken wir über die bisher innegehaltene Grenze bis Eleutherus hinaus, so beträgt die Differenz bei Zephyrin volle 6 Jahre, während die Ziffern der folgenden Päpste und jenen entsprechend auch die Intervallen beträchtlich erhöht werden, bis endlich beim Antritte des Anteros und Fabianus beide Listen wieder zusammenkommen. Dass bei den Bischöfen seit Fabianus neue Differenzen beginnen, kann vorläufig auf sich beruhen; auf dieser letzten Strecke des Katalogs herrscht auch in der Kirchengeschichte die ärgste Confusion; grade die Ueberlieferung der Ziffern ist aber hier (wenn man einige Schreibfehler des Armeniers berichtigt) trotz ihrer Fehlerhaftigkeit in beiden Werken des Eusebius die gleiche.

Dagegen dürfen wir uns hier erinnern, dass die Kirchengeschichte noch bis Elagabali I Kaisergleichzeitigkeiten bietet, und auch wo dieselben aufhören, doch bis zum Tode Fabians, den sie richtig unter Decius 250 Märtyrer werden lässt (VI, 39, 1), eine leidlich genaue Chronologie innehält. Nach jenen Kaisergleichzeitigkeiten amtiert nun (nach richtiger Berechnung der Kaiserjahre):

Victor ann. X von Commodi X bis c. Severi IX = 189—201 (12 Jahre Intervall)

Zephyrinus ann. XVIII von c. Severi IX bis Elagabali I 201—218 (17 Jahre Intervall)

Callistus tritt an Elagabali I = 218.

Dagegen bietet die Chronik folgende Ansätze:

Victor ann. XII von Commodi VII — Severi VII 186—199, Intervall 13 Jahre (nach Jahren Abrahams 2202—2216 = 14 Jahre)

Zephyrinus ann. XII von Severi VII — Caracallae II = 199—212 (Intervall 13 Jahre)

Callistus ann. IX Caracallae II — Elagabali I = 212—218 (Intervall 6 Jahre, nach Jahren Abrahams 2229—2236 = 7 Jahre).

Während also die Kirchengeschichte den Antritt Callists auf Elagabali I setzt, trifft die Chronik bei demselben Datum erst mit dem Tode Callists ein. Hierauf lässt sich nun eine sehr einfache Erklärung der eingerissenen Verwirrung gründen. Beim Ansätze Callists ist das Datum verwechselt, das Antrittsjahr für das Todesjahr genommen, ähnlich wie bei dem Antiochener Babylas umgekehrt das überlieferte Todesjahr zugleich als Antrittsjahr verrechnet wird. In Folge dessen trifft der Amtsantritt Callists sechs, nach der eignen Rechnung Eusebs sogar sieben Jahre zu früh ein (Caracallae II = 212, aber nach des Eusebius Kaisertabelle 211 = 2229 Abr.). Für Victor und Zephyrin sind statt der 30 Jahre der Kirchengeschichte (188—218) zusammen von Commodi VII — Caracallae II nur 26 Jahre (186—212), ebensoviel nach des Eusebius Kaisertabelle (185—211), nach Jahren Abrahams aber 27 Jahre = 2202—2229 veranschlagt. Der Antritt Victors

Commodi VII ist daher nur noch 3 Jahre früher als in der Kirchengeschichte Commodi X; da aber der ursprüngliche Ansatz vielmehr Commodi XI gewesen zu sein scheint, so bleibt noch immer eine Differenz von 4 Jahren, welche jedenfalls von Eleutherus aufwärts wieder zum Vorschein kommt, und in Folge des um ein Jahr kürzeren Intervalls der Kirchengeschichte bei Xystus wieder auf 5 Jahre steigt (Trajani XVII fünf Jahre früher als Adriani III). Indem nun einerseits von Petrus bis Anacletus vorwärts, andererseits von Callistus resp. Victor rückwärts gerechnet, der Antritt Anaclets aber statt Titi II auf Titi I angesetzt ist, bleiben grade vier Jahre übrig, um welche Eusebius mit Anacletus zu früh fertig wird, daher werden statt 12 nur 8 Jahre Intervallen berechnet, und ebenso wird die Ziffer von 12 auf 8 Jahre herabgemindert.

Mit demselben Fehler bei Callistus wird nun auch die Veränderung der Ziffer bei Zephyrinus zusammenhängen. Derselbe erhält statt ann. XVIII nur ann. XII, also genau soviel Jahre weniger, als Callistus zu früh angesetzt ist. Die Ziffer Victor ann. XII scheint überliefert gewesen zu sein, zwar nicht in dem Zifferkatalog, aber in den bis Elagabali I fortgesetzten Gleichzeitigkeiten der Chronik. Diese Ziffer scheint ursprünglich der Ziffer XIII für Eleutherus zu correspondiren, während Victor ann. X ursprünglich den Ansatz Eleutherus ann. XV zur Voraussetzung hat. Das angebliche Intervall von 14 Jahren für Victor (2202—2216 Abr.) schwindet nach des Eusebius wirklicher Rechnung, welche von 2208 bis 2209 Abr. zwei Kaiserjahre unterdrückt, und das Jahr 192 u. Z. gleichzeitig als Commodi XIII und Severi I verrechnet, genau auf 12 Jahre zusammen: nach richtigen Kaiserjahren würde das Intervall (186—199) dreizehn Jahre betragen. Dabei verdient noch Beachtung, dass der Ansatz Victor † Severi VII = 198 oder 199 wahrscheinlich das richtige Datum ist (Chronologie S. 171 ff.), während die Kirchengeschichte bis c. Severi IX = 200 (201 nach richtiger Rechnung) seine Amtszeit zu weit ausdehnt und da-

her im Intervall für Zephyrinus 17 statt 18 Jahre, also ein Jahr weniger verrechnet.

Bleiben noch zu erklären die anni VIIII für Callistus statt anni V, wie sämmtliche übrige Kataloge angeben. Ein Schreibfehler wie Hort wollte ($\xi\tau\eta$ Θ statt $\xi\tau\eta$ Ε) liegt trotz der Leichtigkeit der Correctur im Griechischen schwerlich vor, denn die Höhe der Ziffer ist erforderlich, um die Gesamtsumme herauszubringen. Nun beträgt die Summe der Ziffern für Victor, Zephyrinus und Callistus zusammen nach der Kirchengeschichte (und Hieronymus) $10 + 18 + 5 = 33$ Jahre, nach dem Liberianus $9 + 19 + 5 = 33$, also genau ebensoviel; und beinahe ebensoviel machen die Intervallen von Commodi VII bei Elagabali I aus $= 32$ Jahre. Die 9 Jahre für Callistus ergeben sich also einfach als der Rest, welcher nach Abzug der für Victor und Zephyrinus berechneten $12 + 12 = 24$ Jahre von der Gesamtsumme $= 33$ Jahr übrig bleibt. So werden also die am Anfange der Rechnung dem Anaclet entzogenen 4 Jahre am Schlusse dem Callistus ($5 + 4 = 9$) wieder zugelegt. Die Gesamtsumme der Ziffern von Anacletus bis mit Callist beträgt jetzt 143, nur 1 Jahr weniger als in der Kirchengeschichte.

Aber hiermit ist der Fehler nur nach rückwärts, nicht nach vorwärts verdeckt. Von Elagabali I bis Gordiani I, wo Chronik und Kirchengeschichte wieder zusammentreffen, 218—238 nach richtiger Zeitrechnung (217—237 nach der Kaisertabelle, 2236—2256 Abr.), sind 20 Jahre, welche von der Kirchengeschichte auf die drei Episkopate von Callistus, Urban und Pontianus vertheilt werden. Die Chronik lässt nun aber den Callistus Elagabali I ja bereits sterben; sie muss daher die Pontificate seiner beiden Nachfolger entsprechend erhöhen, indem dem Urban die Zeit von Elagabali I — Alexandri VII (2236—2246 Abr.), dem Pontianus die Zeit von Alexandri VII — Gordiani I (2246—2256 Abr.) zugewiesen wird. Die Summe der Ziffern stimmt nicht ganz überein. Die Kirchengeschichte giebt $5 + 8 + 6 = 19$ Jahre, ein Jahr weniger als das Intervall beträgt: in der Chronik ist die

Ziffer für Urban ausgefallen, für Pontianus sind 9 Jahre verzeichnet; nach der Summe der Intervallen von Petrus bis Urban = 191 Jahre müssen auch für Urban 9 Jahre gerechnet gewesen sein (Chronologie S. 15); doch steht die Ziffer nicht unbedingt sicher.

Wie kommts nun aber, dass bei Gordiani I = 238 (2256 Abr.) die Chronik und die Kirchengeschichte wieder zusammentreffen? Schon in der Chronologie (S. 10) habe ich hier ein festes Datum vermuthet. Das Datum ist nicht ganz richtig; denn nach der hier gewiss zuverlässigen liberianischen Chronik hat Pontianus vielmehr schon am 28. Sept. 235 seine Würde in der Verbannung auf Sardinien niedergelegt. Auch wenn Gordiani I als Antrittsjahr des Fabianus überliefert war, ist dies noch um etwa 2 Jahre von der Wahrheit entfernt; denn Anteros † 3. Januar 236, Fabianus aber ist im Februar desselben Jahres Bischof geworden.

Ich will sagen, was ich vermuthete. Das Datum Gordiani I erklärt sich nicht als geschichtliche Ueberlieferung, aber als ein Ergebniss schematischer Rechnung. Von 39 inclusive — 238 sind grade 200 Jahre. Von 39 bis 188 = Commodi X nach der Kaisertabelle sind 150, von da bis 238 = Gordiani I weitere 50 Jahre. Wie wenn der alte Zifferkatalog, der wirklich mit dem Jahre 39 begann und bis zum Antritte Victors 150 Jahre verrechnete, dem Eusebius in einer Fortsetzung bis zum Amtsantritte des Anteros oder Fabianus vorgelegen hat? Die Ausgleichung dieses 200 Jahre umfassenden Katalogs mit den bis Elagabali I fortgesetzten Gleichzeitigkeiten der alten Chronik und ausserdem die bei Callistus begangene Verwechselung zwischen Antritts- und Todesjahr genügt, um alle von der Kirchengeschichte abweichenden Ansätze der Chronik zu erklären. Es erklärt sich so, um nochmals kurz zu recapituliren, der Ansatz des Petrus 39 st. 42 u. Z. und doch die Verlegung seines Todesjahres auf 67 statt 64; ferner der Ansatz des Linus 65 oder 66 und die ihm abweichend von H. E. beilegenden 14 Jahre; ebenso die

Herabminderung Anaclets von 12 auf 8 Jahre; desgleichen die Differenz in der Verrechnung Victors (10 oder 12) und des Eleutherus (15 oder 13 Jahre); ferner die falschen Ziffern für Zephyrinus (ann. XII st. XVIII), Callistus (ann. VIII st. V) und Pontianus (VIII st. VI), sowie die für Urban und Pontianus angesetzten Intervallen von je 10 Jahren. Es erklärt sich endlich, wie es kommt, dass die Kirchengeschichte noch mit dem Tode Fabians richtig in der Verfolgung des Decius 250 u. Z. eintrifft — bis hierher ist also noch richtig weitergerechnet —, während von da ab die ärgste Verwirrung beginnt, und zwar ebensowohl in der Kirchengeschichte als in der Chronik.

Hiernach bleibt es dabei, dass Eusebius wenigstens für den ersten Theil seiner Papstliste, bis Callistus beziehungsweise bis Fabianus, nur zwei Quellen und zwar dieselben zwei Quellen in beiden Geschichtswerken benutzt hat: die alte Chronik vom Jahre 192 in der Fortsetzung bis 218, und den alten, ursprünglich ebenfalls aus Victors Zeit stammenden Ziffernkatalog in einer Fortsetzung bis Fabianus. Die erste Quelle haben wir bereits hinlänglich kennen gelernt: sie enthielt die nach Kaiserjahren geordneten Synchronismen der Bischöfe der drei christlichen Hauptstädte Antiochien, Alexandrien und Rom. Die zweite Quelle, deren Ziffern am Treuesten in der Kirchengeschichte enthalten sind, ist keine andere als die auch der Chronik von 235 oder deren Fortsetzung unter Stephanus zu Grunde liegende römische Urliste, nur noch frei von den Verderbnissen, welche schon der Chronist von 235 oder der Bearbeiter von 253 verschuldet hat.

Je werthvoller hiernach die Ueberlieferungen des Eusebius für die Herstellung der ältesten Listen bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts sich erweisen, desto auffällender sind die Verderbnisse, welche die letzte Strecke seiner Liste, von Fabianus bis Gajus betroffen haben. Grade hier sind wir durch den liberianischen Katalog und zahlreiche zeit-

genössische Nachrichten in den Stand gesetzt, die wirkliche Succession der Bischöfe aufs Jahr, ja öfters auf den Tag genau festzustellen. Und grade hier begegnen uns übereinstimmend in Kirchengeschichte und Chronik so arge Irrthümer, wie die 11 Jahre statt 11 Monate für Xystus II, die 2 oder 10 (oder 8) Monate statt 8 Jahre für Eutychianus, die 15 statt 12 Jahre für Gajus. Von den der Chronik eigenthümlichen Fehlern (Dionysius 12 J. statt 9 J., Felix 19 J. st. 5 Jahre) und der hier in den Intervallen besonders bei Fabianus und Xystus II angeordneten Verwirrung braucht dabei noch gar nicht die Rede zu sein.

Woher erklären sich nun diese Verderbnisse? Harnack und Erbes sind auch hier bereit, uns durch den Aufweis eines künstlichen Schematismus, der bei der Anordnung der späteren Bischöfe gewaltet habe, aus der Verlegenheit zu helfen. Der Schematismus, welchen Harnack entdeckt hat, ist noch ziemlich einfach: während die älteren Bischöfe von Rom und Antiochien je eine „Olympiade“ auseinander waren, soll für die späteren das Schema gelten, dass je ein Antiochener je um 1 Jahr früher angesetzt sei als der entsprechende Römer. Dieses Schema soll im Unterschiede von dem vorigen das dem Eusebius eigenthümlich angehörige sein (S. 23).

Es hat sich indessen bereits die Undurchführbarkeit dieses zweiten „Schema“ vorläufig gezeigt. Das Räthsel aber, welches die in der Kirchengeschichte so stark von der Chronik abweichenden Ansätze der Antiochener grade für die letzte Partie des Kataloges aufgeben, hat Harnack nicht gelöst. Eusebius soll im Bewusstsein der Künstlichkeit der früheren Anordnung die in der Chronik gegebenen Ansätze in der Kirchengeschichte sämmtlich verlassen haben. Und doch zeigt Harnack selbst, dass auf die neuen Ansätze erst recht kein Verlass ist. Die Kaisergleichzeitigkeiten der Kirchengeschichte für die späteren Antiochener stiften nur Verwirrung und erklären sich wohl lediglich daraus, dass Eusebius die für die Römer

und Antiochener in der alten Chronik vorgefundenen Gleichzeitigkeiten auf eigne Hand, aber mit sehr unglücklichem Erfolge fortgesetzt hat. Dagegen sind die Ansätze der Chronik grade für die Antiochener durchaus nicht so rasch als ungenau zu verwerfen, und was die Kirchengeschichte betrifft, so bieten wenigstens die zahlreichen anderweiten, mit den erträumten Gleichzeitigkeiten übel genug zusammenstimmenden historischen Notizen die Mittel an die Hand, mit ziemlicher Sicherheit die ursprüngliche antiochenische Liste zu reconstruiren.

Doch dies wird aus dem weiteren Verlaufe der Untersuchung von selbst erhellen. Zunächst haben wir uns noch mit Erbes auseinanderzusetzen, der auch für den letzten Theil der Verzeichnisse die Römer mit den Antiochenern und Alexandrinern fortlaufend verglichen hat, und sich anheischig macht, sämmtliche Ansätze aus dem künstlichen Schematismus zu erklären, den Eusebius in einer zweiten antiochenischen und der bereits erwähnten alexandrinischen Quelle vorgefunden haben soll. Freilich überbieten die für diesen Theil der Listen versuchten Constructionen von Erbes an Künstlichkeit alles bisher Dagewesene. Sie sind überdies so verwickelt, dass es schon schwer hält, sie auch nur überall richtig zu verstehen, geschweige denn sich in der Kürze mit ihnen auseinanderzusetzen.

Verhältnissmässig einfach ist noch seine Kritik des zweiten Theils der antiochenischen Liste in der ersten Abhandlung (Jahrb. 1879 S. 475 ff.). Zunächst soll nicht Eusebius selbst, sondern seine „zweite antiochenische Quelle“ die Synchronismen der Römer und Antiochener für die Zeit von Asklepiades bis Tyrannus = Zephyrinus bis Marcellinus geordnet haben. Dass die Antiochener, wie Erbes unbesehn von Harnack hinübernimmt, durchgängig je 1 Jahr früher als die Römer angesetzt sind, sei allerdings des Eusebius eigenes Werk. Die Quelle habe auch hier lauter Gleichzeitigkeiten geboten; Eusebius aber habe den Antritt Victors, welchen die Quelle 185 u.

Z. ansetzte, um ihn mit der eigenen Rechnung in Einklang zu setzen, auf 186 geschoben, und hieraus soll sich das Intervall von je einem Jahre erklären (1879, S. 480).

Es ist nun schon an sich eine sehr bedenkliche Annahme, dass eine zweite Quelle ganz ebenso wie die alte Chronik von 192 die römischen Bischöfe mit den antiochenischen gleichzeitig angesetzt, aber durchweg etwa fünf Jahre später verzeichnet haben soll als jene Chronik. Der Ansatz Victor = 185 u. Z. (d. h. 2201 Abr. nach der Rechnung von Erbes) würde nämlich von dem Ansätze der ersten Quelle (Erbes S. 469) = 190 u. Z. um 5 Jahre abweichen, also als Antrittsjahr des Petrus 38 u. Z. voraussetzen. Nun zeigt ja aber grade die Kirchengeschichte des Eusebius, welches Gewicht der Kirchenvater auf solche Gleichzeitigkeiten legt. Und er sollte sie zum zweiten Male, nach der entgegengesetzten Richtung hin, verwischt haben? Ferner: während die Gleichzeitigkeiten in dem ersten Theile der Liste (bis Victors Antritt) grade dann hervortreten, wenn man die römischen Ansätze der Kirchengeschichte zu Grunde legt, so wird das von Harnack und Erbes für den zweiten Theil statuirte Schema durch Zurückgehn auf die Kirchengeschichte völlig zerstört. Endlich aber, wie schon oben bemerkt werden musste — auch für die Chronik ist das Schema undurchführbar. Es trifft in Wahrheit nur in vier von elf Fällen (Asklepiades und Callistus, Zebinus und Pontianus, Fabius und Sixtus, Paulus und Dionysius) zu, während es in vier andern Fällen (Philetus und Urban, Babylas und Stephanus, Demetrius und Dionysius, Domnus und Felix) nicht stimmt. in drei Fällen aber (Timäus und Eutychianus, Cyrillus und Gajus, Tyrannus und Marcellinus) bei dem Abbrechn der antiochenischen Liste in der armenischen Chronik uncontrolirbar bleibt. Ich stelle im Folgenden die überlieferten Ansätze zusammen.

Römische Bischöfe.	Chronik.	Kirchen- geschichte.	Antiochenische Bischöfe.	
Victor ann. XII (X)	186 (2202)	189 (188)		
Zephyrinus ann. XII (XVIII)	198 (2216)	201 (200)	Asklepiades Caracall. I	210 (2228)
Callistus ann. VIII (V)	211 (2229)	218 (217)	Philetus Caracallae VI	215 (2233)
Urbanus ann. VIII	218 (2236)	222		
Pontianus ann. VIII (VI)	228 (2246)	231	Zebinus Alexandri VI	227 (2245)
Anteros m. I	238 (2256)	238 (237)		
Fabianus ann. XIII	238 (2256)	238		
Cornelius ann. III	246 (2264)	250		
Lucius m. II (VIII)	250 (2268)	253	Babylas Gallo I	252 (2270)
Stephanus ann. II	250 (2268)	253	Fabius Gallo I	252 (2270)
Sixtus ann. XI	253 (2271)	256	Demetrianus Gallieno I	254 (2272)
Dionysius ann. XII (IX)	261 (2279)	267	Paulus Gallieno VII	260 (2273)
Felix ann. XIX (V)	271 (2289)	276	Domnus Gallieno XII	265 (2283)
Eutychianus m. II (VIII)	278 (2296)	281	Timaeus	
Gajus ann. XV	278 (2296)	281	Cyrillus	
Marcellinus	293 (2311)	296	Tyrannus	

Eusebius hat von dem Antritte des Callistus an für die römischen Bischöfe keine Kaisergleichzeitigkeiten überliefert gefunden, abgesehen von der Notiz, dass Fabius in der Verfolgung des Decius Märtyrer geworden sei. Alle Ansätze für die späteren Bischöfe sind falsch. Die Chronik hat schon in dem Abschnitte von Victor bis Pontianus das Richtige verfehlt. Haben wir nun oben die Ursache dieser letzteren Abweichungen richtig nachgewiesen, so folgt, dass sie ganz ausschliesslich auf des Eusebius eigene Rechnung kommen, dass man also um die von ihm vorgefundene Ueberlieferung zu gewinnen, für den bezeichne-

ten Abschnitt einfach den Text der Kirchengeschichte herstellen muss. Nach diesem passt das vermeintliche Schema aber in keinem einzigen der vier überhaupt in Betracht kommenden Fälle.

Ungleich verwickelter sind die Ausführungen von Erbes in der zweiten Abhandlung (Jahrb. 1879 S. 633. 641 ff.). Hier wird eine Quelle statuirt, welche sowohl die antiochenischen als die alexandrinischen Bischöfe enthalten habe. Dieselbe soll verwandten Ursprungs sein mit der zweiten alexandrinischen Quelle, deren schon oben gedacht wurde. Die zweite alexandrinische Quelle habe folgende Gleichzeitigkeiten geboten: Victor = Demetrius 190. Heraclas = Pontianus 232. Dionysius = Cornelius 247. Maximus = Felix 264. Theonas 284 = Gajus 17. Dec. 283. In dieser Quelle müssten also Pontianus und Cornelius je ein Jahr später angesetzt gewesen sein als jetzt in der Chronik des Eusebius. Die „verwandte Quelle,“ welche auch die Antiochener enthielt, setze ebenfalls den Ansatz Cornelius 247 (= Dionysius Alex.) voraus. Nach derselben sei aber weiter Sixtus = Babylas von Antiochien 252, Dionysius = Demetrianus = 254, Felix = Domnus 265, Eutychianus = Timaeus 270 u. Z. gesetzt gewesen. In dieser Liste gehe nur der „excommunicirte Ketzter“ Paul von Samosata von Rechtswegen leer aus; Felix sei wirklich, wie H. E. VII, 30 fordere, der Zeitgenosse des Domnus; der Anfang des Gajus (278) treffe in das bei Eusebius angesetzte Jahr, und alle Zahlen seien durchaus in Ordnung, nur durchgehends 5 Jahre zu früh. Freilich stimmt von den Ansätzen dieser angeblichen Quelle ausser bei Gajus, bei welchem wieder die „zweite alexandrinische Quelle“ um 5 Jahre abweicht, kein einziger mit den eigenen Ansätzen des Eusebius. Aber Erbes weiss Rath. Der Anfang des Cornelius in der Chronik = 246 (2264) wird ohne Weiteres dem Ansätze des Dionysius gleichgesetzt (die Verschiebung wäre also wieder in umgekehrter Richtung als bei der Bearbeitung der oben besprochenen „antiochenischen Quelle“ erfolgt, nach welcher der Anfang des Cornelius umgekehrt von 246 ohne Weiteres auf

245 geschoben werden müsste). Ebenso wird vorher (in der „zweiten alexandrinischen Quelle“) Pontianus von 228 auf 232, Victor von 186 auf 190 heruntergeschoben. Von den Nachfolgern des Cornelius wird Sixtus von 253 auf 252, Dionysius von 261 auf 254, Felix von 271 auf 264 und 265, Eutychianus von 278 auf 270 verlegt. So gewinnt Erbes eine Liste, die aus der des Eusebius und des Liberianus combinirt ist. Dieselbe würde (von Pontianus an) vollständig also lauten: Pontianus ann. V 232 bis 237. Anteros 237. Fabianus ann. XIII (VIII) 237—247. Cornelius ann. III 247—250. Lucius (8 M.) 250. Stephanus ann. II 250—252. Sixtus ann. II 252—254. Dionysius ann. XII (XI) 254—265. Felix ann. V 265—270. Eutychianus ann. VIII 270—278. Gajus (ann. XV) 278. Die Entstehung dieser Liste wird dadurch erklärt, dass Cornelius drei Jahre zu früh geschoben sei, und diese Verfrühung soll wieder auf der Unterdrückung von drei Jahren bei Fabianus beruhen, und mit der von Gutschmid nachgewiesenen Unterdrückung von 3 Jahren in der Kaiserliste zusammenhängen. Aber was die letztere betrifft, so behauptet Gutschmid erstens grade umgekehrt, dass drei Jahre (von denen das dritte zwischen Diocletian und Constantin wieder getilgt sei) eingeschoben worden seien, um von julianischen Schaltperioden zu nach der ägyptischen Oktäeteris arrangirten Jahren überzugeln; zweitens setzt er diese Aenderung auf des Eusebius eigne Rechnung, wie sich bei seiner Voraussetzung von selbst versteht, während Erbes sie vielmehr der „alexandrinischen Quelle“ zuschreibt. Aber mit dem Allen noch nicht genug. Die drei Jahre von 247—250 sind ja nach der Darstellung von Erbes gar nicht unterdrückt, sondern einfach dem Cornelius zugewiesen. Indem Erbes ferner die „unterdrückten“ drei Jahre zu den 2 Jahren addirt, um welche Eusebius den Tod des Pontianus zu spät setze (237 statt 235), will er damit die Herabdrückung des Intervalls bei Fabianus von 13 auf 8 Jahre erklärt haben. Aber er vergisst, dass ja nach seiner eigenen anderweiten Angabe die „alexandrinische Quelle“ den Pontianus nicht von 228

bis 237, mit der Chronik des Eusebius, angesetzt hat, sondern bereits 232 antreten lässt, um die Gleichzeitigkeit mit Heraklas herauszubekommen.

Indessen kommt Erbes auch mit diesen beiden Quellen, der alexandrinischen und der alexandrinisch-antiochenischen, also wenn wir die oben besprochenen antiochenische hinzunehmen, mit drei Quellen für den Abschnitt von Victor bis Gajus nicht aus. Er lässt viertens an der alexandrinisch-antiochenischen Textgestalt einen Ueberarbeiter herumbessern. Derselbe habe zunächst den Dionysius von 254 wieder auf 260 gerückt (261 bei Eusebius selbst), um die geschichtliche Amtszeit dieses Bischofs (259—269) wieder zu erreichen. Die zwischen 254—260 entstandene Lücke sei dem Sixtus II überwiesen worden, der also ein Intervall von 8 Jahren erhielt (die 11 Jahre bei Eus. könnten durch Verwechslung mit Sixtus I entstanden sein). Auf der andern Seite sei, da Dionysius nun die Zeit von 260 bis 270 erhielt, Felix von 265 (264)—270 auf 270—275, oder vielmehr, da er „mit dem neuen Zeitgenossen“ auch dessen Intervall von 8 Jahren erhalten habe, auf 270—277 verlegt worden (weiter unten wird der Intervall richtiger auf 7 Jahre, 271—277, angesetzt). Aber warum wurden nur Dionysius, Felix und der nunmehr ganz um seine Jahre gebrachte Eutychianus von der Aenderung betroffen, während Gajus 278 an seiner Stelle blieb? Antwort: weil das ursprüngliche Schema mit Eutychianus aufhörte, dieser dort nur erst 2 (oder 10) Monate erhielt. Eben diese dem Eutychianus belassenen 2 (10) Monate sollen nun schliesslich auch erklären, warum die „alexandrinische Quelle“ den Gajus nicht auf 278, sondern richtig auf 283 (284) gesetzt habe. Dieselbe habe nämlich dem Felix die ganze Zeit von 264—283, also volle 19 Jahre gegeben, eine Zahl, die in der Chronik Eusebs merkwürdig noch bewahrt sei neben einem Intervall von 7 Jahren (271—277)¹⁾. Alle diese, zum Theil so sonderbaren Va-

1) Sogar die Differenzen von Chronik und Kirchengeschichte in

rianten soll aber Eusebius noch getreulich bewahrt haben, indem er je die eine Lesart in der Ziffer, die andere im Intervall ausgedrückt habe.

Es wird abzuwarten sein, ob irgend Jemand diese Erbes'schen Constructionen mit dem Verfasser für „natürlich und ungezwungen“ erklären wird. Mir scheinen sie ebenso gekünstelt, wie willkürlich zu sein, so willkürlich, dass man kaum noch eine eingehende Widerlegung erwarten wird. Je nach Bedürfniss wird hier verschoben, dort wieder mit der Verschiebung eingehalten, hier eine, dort zwei, ja drei concurrirende Zeitbestimmungen postulirt, aus denen dann schliesslich die jedesmal gewünschte ausgewählt wird. Abgesehen von dem bereits oben Bemerkten sei nur noch auf die Willkürlichkeit aufmerksam gemacht, mit welcher z. B. Pontianus nach der einen „Quelle“ auf 232, nach der andern, die mit jener gleichen Ursprungs sei, auf 228, Felix nach der einen auf 264, nach der andern auf 265 gesetzt wird. Noch excessiver ist die Gewaltsamkeit, mit welcher Erbes dem Eutychianus seine 8 Jahre bis auf einen Rest von 2 Monaten subtrahirt, dieses Minimum wieder aus einer alten Quelle ableitet, zu deren Abfassungszeit Eutychianus grade erst 2 Monate amtirt habe und darnach schliesslich wieder in einer anderweiten Quelle auf ein „Maximum“ von 10 Monaten ausgedehnt werden lässt.

Gegenüber diesen, jeder sichern Grundlage entbehrenden Constructionen halte ich einfach meine schon in der Chronologie S. 18 gemachte Beobachtung aufrecht, welche wenigstens die Abweichungen der Ziffern des Eusebius von der echten Chronologie vollgenügend erklärt. Weder die (zweite) antiochenische, noch die (zweite) alexandrinische, noch die dieser stammverwandte alexandrinisch-antiochenische Quelle, noch die theilweise Uebearbeitung der letzteren haben jemals existirt. Eusebius hatte eine Liste vor sich, welche mit unserer liberianischen wesentlich iden-

den für Lucius und Eutychianus verrechneten Monaten, will Erbes aus zwei verschiedenen Quellen ableiten.

tisch, nicht bloss volle Jahre, sondern Jahre, Monate und Tage erhielt. Beim Abschreiben aber widerfuhr es ihm, dass er die Ziffern für die Jahre und für die Monate zu wiederholten Malen verwechselte. Ich wiederhole der Uebersicht halber die in der Chronologie gegebene Tabelle.

Eusebius.

Liberianus.

Pontianus ann. VI	Pontianus ann. V m. II d. VII
Anteros m. I	Anteros m. I d. X
Fabianus ann. XIII	Fabianus ann. XIII m. I d. X
Cornelius ann. III	Cornelius ann. II m. III d. X.
Lucius m. VIII	Lucius ann. III m. VIII d. X
Stephanus ann. II	Stephanus ann. III m. II d. XXI
Xystus ann. XI	Xystus ann. II m. XI d. VI
Dionysius ann. VIII	Dionysius a. VIII m. II d. XII
Felix ann. V	Felix ann. V m. XI d. XXV
Eutychianus c. m. X (Hieron. m. VIII)	Eutychianus a. VIII m. XI d. III
Gajus ann. XV	Gajus ann. XII m. III d. VII

Erbes bestreitet (S. 640. 646) die von mir gegebene Erklärung, indem er eine Reihe Schwierigkeiten geltend macht, von denen sie gedrückt werden soll. Dieselben beruhen aber zum einen Theile auf missverständlicher Auffassung meiner Ansicht, zum andern Theile wollen sie nichts besagen. Er verlangt, dass meine Erklärung zugleich alle Varianten der Chronik in Ziffern und Intervallen erklären solle, während ich ausdrücklich zunächst nur den Text der Kirchengeschichte erklären wollte. Ausserdem übersieht er einmal, dass nach meiner Annahme auf beiden Seiten Verderbnisse vorliegen, nicht bloss bei Eusebius, sondern auch in unsrer liberianischen Liste, zum andern, dass ich nicht von einer durchgängigen Verschiebung, sondern von wiederholten Verwechslungen der Ziffern gesprochen habe. Die von Eusebius benutzte Liste hat bei Dionysius richtig ann. VIII, und ebenso bei Lucius nicht ann. III m. VIII, sondern nur m. VIII gelesen; denn die drei Jahre, welche der Liberianus dem Lucius leiht, erklären sich lediglich aus dessen irrthüm-

licher Berechnung. Bei Stephanus hat die gemeinsame Urliste richtig ann. III geboten; ann. II (Eus.) und ann. IIII (Lib.) sind daraus verderbt.¹⁾ Der Ansatz des Cornelius ann. III könnte vielleicht nicht auf Verwechslung der Jahre und Monate, sondern auf Einrechnung der einjährigen Sedisvacanz nach dem Tode des Fabius beruhen. Man könnte auch, da Hieronymus sowohl bei Cornelius als bei Stephanus die richtigen Ziffern hat, bei Eusebius beidemale einfache Schreibfehler vermuthen. Letzterer Annahme steht jedoch entgegen, dass dieselben fehlerhaften Ziffern Cornelius ann. III, Stephanus ann. II sich ebensowohl in der Kirchengeschichte, wie in der Chronik finden. Jedenfalls bleibt es dabei, dass Eusebius eine Liste mit Jahren und Monaten vorgefunden hat, die unserm Liberianus verwandt, aber theilweise correcter als dieser war, und dass die Ziffer ann. XI für Xystus II sich lediglich durch Verwechslung der Monate und Jahre erklärt. Erbes selbst muss diese Möglichkeit schliesslich offen lassen. Nun soll meine Erklärung freilich bei Lucius und Eutychianus nicht passen, weil hier nur die Kirchengeschichte, nicht die Chronik dieselbe Ziffer enthalte. Aber bei Lucius ist m. VIII gewiss die überlieferte Ziffer; die 2 Monate der Chronik beruhen auf einfachem Schreibfehler (*μῆνας* 8 st. *μῆνας* 11). Aehnlich wird sich bei Eutychianus verhalten. Ich glaube jetzt, dass hier Hieronymus die richtige Ziffer mens. VIII gegenüber der Chronik und der Kirchengeschichte erhalten hat. Die 8 Monate aber sind aus den 8 Jahren verderbt, die dem Eutychianus zukommen. Die beiden Differenzen in den Monaten bei Lucius und Eutychianus auf zwei verschiedene Quellen zurückzuführen, von denen die eine in der Chronik, die andere in der

1) Nach Erbes wären die ann. III des Lucius im Liberianus absichtliche Correctur um die drei Jahre, um welche Cornelius in der alexandrinischen Quelle zu früh gesetzt war, wieder einzubringen. Aber Philocalus hat ja den Lucius ganz richtig auf 251 gesetzt. Nach Erbes müssten, um die fehlenden drei Jahre bei Eusebius wieder einzubringen, im Liberianus drei Jahre zugesetzt sein! Diesen „Sachverhalt“ habe ich freilich nicht „ahnen“ können.

Kirchengeschichte erhalten sein soll, ist eine viel zu künstliche Annahme. Die 15 Jahre des Gajus statt ann. XII mögen nun auf künstlicher Verrechnung oder auf einem Schreibfehler in der von Eusebius benutzten Liste beruhen: auch hier braucht man keine besondere Quelle zu statuiren, um die Verderbniss der Ziffer zu erklären.

Die Ziffern des Hieronymus stimmen mit den drei bereits besprochenen Ausnahmen, bei Cornelius, Stephanus und Eutychianus, mit den Ziffern der Kirchengeschichte überein: und hier hat Hieronymus überall, bei Eutychianus wenigstens relativ, das Ursprüngliche bewahrt. Aber auch die Ziffern der Chronik stimmen von Cornelius an überein: denn bei Dionysius und Felix liegen sicher nur Schreibfehler vor, die auf griechischem Boden erwachsen sind, bei jenem $\xi\tau\eta$ ΙΒ statt $\xi\tau\eta$ Θ, bei diesem $\xi\tau\eta$ ΙΘ st. $\xi\tau\eta$ Ε. Bei Dionysius liest ebenso wie die Kirchengeschichte und Hieronymus auch der Codex des Nerses 9 Jahre; und dass auch bei Felix von keiner ursprünglichen Tradition, welche 19 Jahre bot, die Rede sein kann, zeigt eine Vergleichung der Gesamtsumme der Intervallen mit der Gesamtsumme der Ziffern.

Bis hierher bedarf es für die Daten des Eusebius keiner anderweiten Quellen als einer einfachen Papstliste mit Jahren, Monaten und Tagen, die auf guter Ueberlieferung ruht, aber handschriftlich einige Male verderbt ist.

Bleiben nur noch die Intervallen von Fabianus bis Gajus, welche in der Chronik allerdings sonderbar von den überlieferten Ziffern differiren. Um diese Differenzen aber richtig zu beurtheilen, ist von vornherein festzuhalten, dass die Intervallen der Chronik in diesem Theile der Liste nicht wie im ersten Theile (bis Victor) mit den Intervallen der Kirchengeschichte übereinstimmen. Ebenso wenig stimmen sie mit den Intervallen des Hieronymus überein. Es ist also schon an sich höchst unwahrscheinlich, dass diese Intervallen „Varianten“ einer andern, dem Eusebius überlieferten Liste sein sollen, ganz abgesehen davon, dass eine solche Annahme sich uns auch bei dem

ersten Stücke der Liste nicht bestätigt hat. Dagegen ergab sich uns für die mittlere Strecke von Victor bis Pontianus eine grosse Wahrscheinlichkeit für die Annahme, dass die von den Ziffern abweichenden Intervallen lediglich auf des Eusebius eigene Rechnung kommen. Gesetzt aber auch, wir könnten für das letzte Stück das Räthsel nicht lösen, so lässt sich wenigstens der negative Beweis führen, dass die alexandrinischen und antiochenischen Synchronismen an jenen Abweichungen unschuldig sind. Denn diese beruhen, wie sich noch zeigen wird, für den Rest der Liste (von Demetrius, resp. Serapion an) überhaupt auf keinem künstlichen Schematismus.¹⁾

Am Schnellsten ist mit den Alexandrinern auf Reine zu kommen. Eusebius giebt hier sowohl Amtsjahre als Kaisergleichzeitigkeiten. Erstere stimmen in Chronik und Kirchengeschichte genau überein; letztere differiren um je ein Jahr.

Kirchengeschichte.	Chronik.
Demetrius ann. XLIII = Commodi X 189 u. Z.	Demetrius ann. XLIII = Commodi XI 190 u. Z. = 2206 Abr..
Heraclas ann. XVI bald nach Alexandri X 231 u. Z.	Heraclas a. XVI = Alexan- dri XI 232 u. Z. = 2250
Dionysius ann. XVII = Phi- lippi III 246 u. Z.	Dionysius [ann. XVII] = Philippi IV 247 u. Z. = 2265
Maximus ann. XVIII = Gallieni XII 265 u. Z.	Maximus ann. XVIII = Gallieni XI 264 u. Z. = 2282
Theonas ann. XIX [283—302]	Theonas ann. XIX = Caro I 284 u. Z. = 2302
Petrus ann. XII Märtyrer im 9. Jahre d. Diocletian. Verfolgung (313).	[Petrus Dioclet. XIX]

1) Nebenbei bemerkt wäre es doch mindestens höchst auffällig, dass für die Zeit bis 190 die alexandrinischen und antiochenischen Bischöfe an dem Faden der römischen Succession angereiht sind, während für die Folgezeit nach den Annahmen von Erbes das umgekehrte Verhältniss stattfinden müsste.

Die Kaiserjahre der Chronik stehen bei Demetrius, Heraklas, Dionysius ein Jahr tiefer als in der Kirchengeschichte; bei Maximus umgekehrt ein Jahr höher. Jedenfalls liegt beidemale dieselbe Ueberlieferung zu Grunde; doch zeigt das Schwanken in den Kaisergleichzeitigkeiten, dass diese schwerlich direct überliefert waren, womit der Umstand stimmt, dass auch im zweiten Theile des Katalogs die Alexandriner nicht bei den Kaiserjahren, sondern constant bei den Jahren Abrahams eingetragen sind. Die Umrechnung in Jahre u. Z. hat also nicht nach der Kaisertabelle, sondern direct aus Jahren Abrahams nach der bekannten Regel zu erfolgen. Die Quelle wird die Amtszeiten der einzelnen Bischöfe wahrscheinlich nach ägyptischen Jahren berechnet haben. Hieronymus hat dieselben Ziffern wie Eusebius, obwohl er in den Intervallen vielfach abweicht (Demetrius Commodi X. Heraklas Alexandri IX. Dionysius Philippi V. Maximus Gallieni XI. Theonas Probi VI). Die Abweichung der Intervallen von den Ziffern erklärt sich entweder aus der Weglassung der Monate und Tage bei Bestimmung der Amtszeiten, oder aus ungenauer Uebertragung der in den ägyptischen Fastis enthaltenen Jahre in Kaiserjahre; im Ganzen betragen in der Chronik die Intervallen 2 Jahre mehr als die Gesamtsumme der Ziffern.

An der wesentlichen Richtigkeit dieser Ueberlieferung ist kein Zweifel erlaubt. So weit wir dieselbe noch durch anderweite Daten controliren können, findet sie volle Bestätigung. Demetrius muss 231 oder 232 gestorben sein. Nach H. E. VI, 26 übersiedelte Origenes Alexandri X (= 231, wahrscheinlich aber schon 230) nach Cäsarea und übergab bei seiner Abreise dem Heraklas die Katechetenschule. Bald darauf stirbt Demetrius und Heraklas wird sein Nachfolger auf dem bischöflichen Stuhle. Hierdurch wird die, ohnehin gewiss nicht erfundene Amtszeit von 43 Jahren des Demetrius (189 — 232) und das Datum Alexandri XI für den Antritt des Heraklas bestätigt. Als Vorsteher der Katechetenschule trat Dionysius ein. Falsch dagegen ist die Angabe H. E. VI, 29, 5, wonach

der Antritt des Heraklas¹⁾ etwa gleichzeitig mit dem des Fabianus von Rom und des Babylos von Antiochien gesetzt wird. Die richtige Chronologie ergibt eine ungefähre Gleichzeitigkeit des Antritts des Heraklas mit Pontianus von Rom (231—235) und des Zebinus von Antiochien; dieser „Gleichzeitigkeit“ wird aber in der Kirchengeschichte nicht gedacht, und in der Chronik ist sie durch Verschiebung der römischen Bischofsjahre verdeckt. Heraklas soll 16 Jahr Bischof gewesen sein. Dies führt uns richtig auf 246 oder 247, spätestens 248 herab, woraus sich wieder ergibt, dass die angebliche Gleichzeitigkeit mit Fabianus und Zebinus falsch ist. Der Nachfolger des Heraklas, der berühmte Dionysius, bekleidete sein Amt sicher schon zur Zeit der Stuhlbesteigung des Cornelius von Rom (251—253). Er nahm bei der streitigen römischen Bischofswahl für Cornelius gegen Novatianus Partei und verwendete sich in demselben Sinne bei seinem antiochenischen Collegen Fabius, dem Nachfolger des unter Decius (250) im Gefängnisse gestorbenen Babylos (ep. Dionysii ad Fabium ap. Eus. H. E. VI, 44; ad Novatian. apud. Eus. H. E. VI, 45). Nach dem Briefe an Germanus (ap. Eus. H. E. VI, 40) war er einer der ersten, auf welche beim Ausbruche der Verfolgung auf Befehl des römischen Statthalters gefahndet wurde; dass er damals schon Bischof war, geht aus den von ihm in Bezug auf die Gefallenen gegebenen Anordnungen, insbesondere aus der Geschichte eines gewissen Serapion hervor (ep. ad Fabium ap. Eus. H. E. VI, 44). Aus demselben Briefe (ap. Eus. VI, 41) aber erfahren wir weiter, dass die Verfolgung in Alexandrien schon ein volles Jahr von dem Edicte des Decius ihren Anfang nahm. Dionysius war also jedenfalls schon 249 Bischof. Die Dauer seiner Amtszeit hat sich aber, wie seine Briefe zeigen, bis in den Episkopat seines Namensvetters, des römischen Dionysius (259—268)

1) Es ist ein reines Versehen, wenn Harnack S. 48 statt des Heraklas den Dionysius nennt, der damals ja nicht Bischof, sondern erst Vorsteher der Katechetenschule geworden sein soll.

erstreckt, an welchen er vier Bücher wider die sabellianische Lehre sandte (H. E. VII, 26). In einem Festbriefe, den er bald nach Beendigung der valerianischen Verfolgung und nach seiner Rückkehr aus der Verbannung nach Kephro schrieb (H. E. VII, 21), gedenkt er einer Belagerung eines Theils von Alexandrien, die wahrscheinlich in die Zeit 261—262 gehört (Chronologie S. 227 fg.). Auch an den Verhandlungen gegen Paul von Samosata nahm er noch Theil. Nach Eus. H. E. VII, 27 vgl. 30 wurde er zu einer Synode in dieser Angelegenheit geladen, konnte aber wegen Alters und Krankheit nicht mehr persönlich erscheinen, sondern gab sein Urtheil auf schriftlichem Wege ab. Das Schreiben der Synode, welche Pauls Absetzung aussprach, ist bereits nicht mehr an ihn, sondern an seinen Nachfolger Maximus gerichtet (H. E. VII, 30). Nun ist es zwar nur wahrscheinlich, nicht völlig gewiss, dass die letztgenannte Synode mit der vorher erwähnten identisch ist,¹⁾ und auch die Zeit der Absetzung Pauls, lässt sich, wenn wir die Angabe der Chronik (= 265) vorläufig ausser Betracht lassen, nicht mit völliger Sicher-

1) Für die von Harnack (S. 52) bestrittene Identität spricht, dass in dem von der letzten Synode herrührenden Synodalschreiben (H. E. VII, 30, 3) auch der Einladung des Dionysius zu eben dieser Synode gedacht zu sein scheint; denn die Worte *ἐπεστέλλομεν δὲ ὑμᾶς καὶ παρακαλοῦμεν πολλοὺς καὶ τῶν μακρὰν ἐπισκόπων ἐπὶ τὴν θεραπείαν τῆς θανατηφόρου διδασκαλίας, ὥσπερ καὶ Διονύσιον τὸν ἐπὶ τῆς Ἀλεξανδρείας καὶ Φιρμιλιανὸν τὸν ἀπὸ τῆς Καππαδοκείας τοὺς μακαρίτας* lassen sich kaum auf etwas anderes als auf die Einladung zur Theilnahme an dieser Synode beziehen. Auch liegt es sicher am Nächsten, den dem Synodalschreiben beigefügten Brief des Dionysius an die Antiochener eben auf Anlass jener Einladung geschrieben sein zu lassen, nicht aber schon mehrere Jahre früher. Damit stimmt die unmittelbar folgende Erzählung, dass Firmilianus, der sich schon an zwei früheren Synoden gegen Paul betheiligt, auch diesmal sich auf die Reise nach Antiochien aufgemacht habe, aber unterwegs zu Tarsos vom Tode ereilt worden sei. Indessen ist es wenigstens nicht absolut unmöglich, dass die Einladung des Dionysius und sein den Synodalaeten abschriftlich beigelegter Brief an die Antiochener sich auf eine frühere Synode beziehe und von der letzteren nur von Neuem in Erinnerung gebracht worden wäre.

heit bestimmen. Der terminus ad quem scheint 268 zu sein (Chronologie S. 226 ff. Harnack a. a. O. S. 52); die Angabe der Kirchengeschichte, (H. E. VII, 29) die Synode, welche die Absetzung aussprach, habe erst unter Aurelian stattgefunden (seit Juni 270), scheint auf Verwechselung mit der erst einige Zeit nach der Absetzung erfolgten Austreibung Pauls aus dem Kirchenhause zu beruhen, welche in der That durch Aurelian, nach Besiegung der Zenobia erfolgt ist (H. E. VII, 30, 19).

Nach dem Allen wird der Ansatz des Eusebius, welcher den Dionysius Philippi III (H. E.) oder Philippi IV (Chron.) 246 oder 247 u. Z. antreten, und Gallieno XI (Chronik) oder XII (H. E.) 264 oder 265 u. Z. sterben lässt, aus keinem verständigen Grunde angezweifelt werden können.

Soweit wir also noch im Stande sind nachzurechnen, finden wir die Angaben des Eusebius glaubwürdig. Wir haben also ein Recht, die Daten für die alexandrinischen Bischöfe seit Demetrius als aus ächter geschichtlicher Ueberlieferung geschöpft zu betrachten. Von einem künstlichen Schematismus kann hier durchaus keine Rede sein, auch wenn man auf den ersten Blick an den Ziffern 16, 17, 18, 19 für die 4 Nachfolger des Demetrius Anstoss zu nehmen geneigt sein sollte.

Wenden wir uns jetzt zu den Antiochenern, so weichen hier die Angaben der Kirchengeschichte von denen der Chronik fast überall ab.

Wir vergleichen zunächst folgende zwei Tabellen.

I. Chronik.

Antiochen. Bischöfe.	Römische Bischöfe.	Alexandrin. Bischöfe.
	Zephyrinus = Severi VII 198 (2216 Abr.)	
Asklepiades = Caracal- lae I 210 (2228) [Hieron. 2227]	Callistus = Caracallae II 211 (2229)	
Philetus = Caracal. VI 215 (2233) [Hieron. Macrini I 2234]	Urbanus = Elagabali I 218 (2236)	

Antiochen. Bischöfe.	Römische Bischöfe.	Alexandrin. Bischöfe.
Zebinus = Alexandri VI 227 (2245) [Hieron. Alexandri VII 2245]	Pontianus = Alexandri VII 228 (2246)	Heraklas = Alexandri XI 232 (2250)
	Anteros = Gordiani I 238 (2256)	
	Fabianus = Gordiani I 238 (2256)	
	Cornelius = Philippi III 246 (2264)	Dionysius = Philippi IV 247 (2265)
Babylas } Fabius } Galli I 252 (2270) [Hieron. Decii I 2268]	Lucius = Philippi VII 250 (2268)	
	Stephanus = Philippi VII 250 (2268)	
Demetrianus Gallieni I 254 (2272) [Hieron. Galliet Volus. I 2269]	Xystus = Galli II 253 (2271)	
Paulus Gallieni VII 260 (2278) [Hieron. 2277]	Dionysius = Gallieni VIII 261 (2279)	
Domnus = Gallieni XII 265 (2283) [Hier. Gal- lieni XIII 2283] [Hieronymus:]		Maximus = Gallieni XI 264 (2282)
[Timaeus = Aureliani I 2288]	Felix = Aureliani I 271 (2289)	
[Cyrillus = Probi IV 2297]	Eutychianus = Probi II 278 (2296)	
[Tyrrannus Diocletiani XVIII 2319]	Gajus = Probi II 278 (2296)	Theonas = Cari I 284 (2302)

II. Kirchengeschichte.

Antiochen. Bischöfe.	Römische Bischöfe.	Alexandrin. Bischöfe.
	Zephyrinus c. Severi IX (201)	
Asklepiades war vor s. Amtsantritt Confes- sor unter Severus (Severi X?)	Callistus = Elagabali I 218	
Philetus ungefähr =	Urbanus [c. 221]	
Zebinus =	Pontianus [c. 230]	[Heraklas = Alexandri X 231]
	Anteros = Gordiani I	
Babylas =	Fabianus = Gordiani I	= Heraklas
† unter Decius [250]	237, † unter Decius (250)	

Antiochen. Bischöfe.		Römische Bischöfe.	Alexandrin. Bischöfe.
Fabius c. 250 Demetrianus	=	Cornelius	[Dionysius = Philippi IV]
		Lucius [c. 252] Stephanus [c. 253] Xystus [255]	
Paulus Domnus unter Aurelian	=	Dionysius [266]	[Maximus Gallieni XII]
		Felix noch vor Diocle- tian	[Theonas c. 283]

Während in der Chronik die antiochenischen Bischöfe von den römischen öfters um je ein Jahr differiren, notirt die Kirchengeschichte mit Vorliebe Gleichzeitigkeiten, freilich mit sehr unsicheren Ausdrücken¹⁾. Es erscheinen als gleichzeitig oder ungefähr gleichzeitig Philetus und Urban, Zebinus und Pontianus, Babylas und Fabianus, Fabius und Cornelius, Paulus und Dionysius. Von consequenter Durchführung dieser Gleichzeitigkeiten ist aber ebensowenig wie bei dem „Schema“ der Chronik die Rede. Dabei ist noch zu beachten, dass die zu vergleichende Papstliste von Fabianus ab in der Chronik und in der Kirchengeschichte wesentlich dieselbe ist, aber wie wir schon wissen, eine vielfach verderbte Liste. Ist schon darum auf diese Gleichzeitigkeiten kein Verlass, so kommt weiter die Unsicherheit hinzu, mit welcher sich Eusebius fast überall ausdrückt. Man wird daher Harnack nur Recht geben können, wenn er bemerkt, Eusebius habe hier wirklich genaue Zeitbestimmungen kaum irgendwo gegeben (S. 41). Dagegen erwecken allerdings die Angaben der Chronik mit ihren Kaisergleichzeitigkeiten den Schein genauer Ueberlieferung. Doch ist auch ihre Glaubwürdigkeit von Harnack angefochten worden. Jedenfalls ist auf die ungefähren Gleichzeitigkeiten mit den römischen Bischöfen wenig oder gar nichts zu geben. Eine nähere Prüfung zeigt nun zunächst, dass die Alexandriner bei der Kritik der antio-

1) Die Daten des Hieronymus setzen die Ansätze der Chronik voraus, weichen aber bald in den Kaisergleichzeitigkeiten bald in den Jahren Abrahams um 1 bis 2 Jahre ab. Dieselben müssen bei der folgenden Untersuchung durchaus auf sich beruhen.

chenischen Listen des Eusebius völlig aus dem Spiele bleiben müssen. Nach der Chronik kommen nur Domnus (Gallieni XII) und Maximus (Gallieni XI) einander ziemlich nahe. Dass die Kirchengeschichte diese Gleichzeitigkeit verwischt, liegt darin, dass sie den Antritt des Domnus erst 7—8 Jahre später, von der wirklichen Vertreibung des Paulus durch Aurelian (272) datirt. Dagegen ist die einzige von der Kirchengeschichte bemerkte, übrigens in sehr schwankenden Ausdrücken angedeutete Gleichzeitigkeit von Heraklas mit Fabianus und Babylas (H. E. VI, 29) nach der eigenen Ueberlieferung der Kirchengeschichte, dass Heraklas schon Alexandri X = 231 angetreten sei, falsch.

Es versteht sich nun von selbst, dass die Ansätze bis auf Serapion, weil sie wie wir gesehen haben, schematisch sind, nicht richtig sein können.¹⁾ Dagegen ist schon gegen das Datum für Serapion selbst, den letzten der alten Liste, = Commodi XI (190 u. Z.) kein triftiges Bedenken aufzubringen und auch Harnack giebt zu, dass die Combination der Angaben in der Chronik und der Kirchengeschichte, dass Victor und Demetrius Commodi X (H. E.), Serapion Commodi XI (Chronik) geweiht sei, vielleicht auf das Richtige führe (S. 46).²⁾ Die Data für die folgenden Bischöfe lassen sich wenigstens zum grossen Theile noch durch die gelegentlichen historischen Notizen der Kirchengeschichte, die von den gemachten Kaisergleich-

1) Wenn Theophilus wirklich der autor ad Autolyceum wäre, welcher nach III, 27 jedenfalls nach 182 geschrieben haben muss, so würde freilich der Ansatz der Chronik 169—177 mindestens um 6—7 Jahre, vielleicht aber um ein ganzes Decennium und mehr die Wahrheit verfehlen. Aber die von Erbes gegen die Identität vorgebrachten Gründe (Jahrb. 1879 S. 484 fg. 618 fg.) verdienen jedenfalls ernste Erwägung.

2) Ganz verkehrt und mit allen sonstigen Nachrichten des Eusebius selbst im Widerstreite ist die Notiz der Kirchengeschichte VI, 2, 2, dass beim Ausbruche der Verfolgung unter Severus Demetrius erst kürzlich (*νεωστί*) das Bisthum Alexandriens übernommen habe. Eusebius hat hier den Regierungsantritt des Severus, der drei oder vier Jahre nach der Bischofsweihe des Demetrius erfolgte, mit dem Ausbruche der Verfolgung verwechselt.

zeitigkeiten und der fehlerhaften römischen Bischofsliste unabhängig sind, controliren.

Aus dem Briefe Serapions an einen gewissen zum Judenthum übergetretenen Domninus (Eus. H. E. VI, 12, 1) erhellt, dass er die Verfolgung unter Severus noch erlebt hat. Sein Nachfolger Asklepiades war in derselben Verfolgung noch als Presbyter Confessor geworden. Alexander von Jerusalem beglückwünschte die antiochenische Gemeinde in einem noch fragmentarisch erhaltenen Schreiben zu der Wahl dieses Nachfolgers. Dieselbe war erfolgt, da er selbst — ebenfalls ein Confessor unter Severus (H. E. VI, 8, 7) — noch im Gefängnisse sass (H. E. VI, 11, 5). Dann kann Asklepiades freilich nicht, wie die Chronik angibt, im ersten Jahre Caracalla's, sondern muss noch unter Severus Bischof geworden sein. Vollends wenn der Ansatz der Chronik für die Confession Alexanders Severi X, d. h. im ersten Jahre der Verfolgung, richtig wäre, so müsste man den Amtsantritt des Asklepiades gar um volle 9 Jahre hinaufrücken, da man doch kaum annehmen darf, dass Alexander die ganze Zeit von Anfang der Verfolgung an bis zum Tode des Severus im Kerker gesessen habe. Das Datum Severi X ist jedoch nicht zu pressen: Eusebius hat die Confession Alexanders einfach beim Anfangsjahre der Verfolgung eingetragen. Nun geht aber aus dem Wortlaute der Stelle H. E. VI, 8, 7 hervor, dass Alexander jedenfalls erst nach seiner Befreiung, welche dort mit dem Tode des Severus und dem Antritte Caracallas gleichzeitig gesetzt wird, das Bisthum Jerusalem erhalten hat¹⁾, und eben damit stimmt das Datum der Chronik überein, die ihn erst im 4. Jahre Caracalla's sein neues Amt antreten lässt (so auch Görres, Jahrbücher 1878 S. 308). Vorher war er Bischof

1) ἐπὶ δέκα δὲ καὶ ὀκτὼ ἔτεσι τὴν ἀρχὴν ἐπικρατήσαντα Σεβή-
ρον Ἀντωνῖνος ὁ παῖς διαδέχεται· ἐν τούτῳ δὲ τῶν κατὰ τὸν διωγ-
μὸν ἀνδρῖσιν ἀποβιώτων καὶ μετὰ τοὺς ἐν ὁμολογίαις ἀγῶνας διὰ προ-
νοίας Θεοῦ πεφυλαγμένων εἰς τις ὧν ὁ Ἀλέξανδρος, ὃν ἀρτίως ἐπί-
σκοπον τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις ἐκκλησίας ἐδηλώσαμεν, οἷα ταῖς ὑπὲρ
Χριστοῦ διατρέψας ὁμολογίαις, τῆς δηλωθείσης ἐπισκοπῆς ἄξιός ται.

einer ungenannten kappadokischen Gemeinde. Es ist aber weit wahrscheinlicher, dass er den Brief an die Antiochener von Jerusalem aus, als aus dem entlegenen Kappadokien geschrieben hat. Aus dem Wortlaute des Briefes geht nun (trotz der Selbstbezeichnung als *δέσμιος*) weiter hervor, dass Alexander, obwohl die Wahl des Asklepiades erfolgt war, als er selbst noch im Gefängnisse sass, doch den Brief nach seiner Freilassung geschrieben hat,¹⁾ welche in der Kirchengeschichte ganz richtig etwa gleichzeitig mit der Thronbesteigung Caracallas gesetzt sein wird. Man wird hiernach anzunehmen haben, dass die Reise zu den heiligen Stätten, auf welcher er zurückgehalten und zum Bischofe von Jerusalem erhoben wurde, alsbald nach seiner Freilassung = Caracallae I erfolgte, und dass der Brief an die Antiochener sehr bald nach seiner Stuhlbesteigung geschrieben ist. Dann aber ist freilich das Datum der Chronik für den Amtsantritt Alexanders in Jerusalem Caracallae IV um 3 Jahre verspätet, dagegen das Datum für den Amtsantritt des Asklepiades Caracallae I höchstens ein Jahr von der Wahrheit entfernt. Nun ist aber das im spatium historicum mit Caracallae I gleichgesetzte Jahr 210 u. Z. (2228 Abr.) nach der Kaiser-tabelle des Eusebius vielmehr das Todesjahr des Severus; in Wahrheit ist derselbe sogar erst 4. Febr. 211 gestorben. Hiernach spricht Alles dafür, dass zwar die Kaiser-gleichzeitigkeit Caracallae I nicht genau, das Jahr 210 u. Z. aber buchstäblich richtig ist.²⁾

Der Nachfolger des Asklepiades, Philetus, soll nach der Chronik Caracallae VI, 2233 Abr. = 215 (in Wahrheit ist Caracallae VI = 216) angetreten sein. Die Kirchengeschichte setzt ihn (VI, 21, 2) ungefähr gleichzeitig mit

1) *ἐλαφρά μοι καὶ κοῦφα τὰ δεσμὰ ὁ κύριος ἐποίησε κατὰ τὸν καιρὸν τῆς εἰσρετῆς, πυθομένῳ μοι τῆς ἀγίας ὁμῶν τῶν Ἀντιοχείων ἐκκλησίας κατὰ τὴν θείαν προνοίαν Ἀσκλησιᾶδην τὸν ἐπιτιθεώτατον κατ' ἀξίαν τὴν πίστιν τῆς ἐπισκοπῆς ἐργεχειρωμένον.*

2) Harnack (S. 48) kommt auf 209, nimmt aber aus Gründen die mir nicht zuzureichen scheinen, eine Sedisvacanz nach dem Tode Serapions an.

Urban von Rom und mit Kaiser Alexander, drückt sich aber so unbestimmt aus, dass ihre Angabe sicher auf keiner Ueberlieferung beruht. Zebinus ist nach der Chronik Alexandri VI, 2245 Abr. = 227, ein Jahr vor Pontianus Bischof geworden. Nach der Kaisertabelle ist aber Alexandri VI = 226 u. Z. Die Kirchengeschichte setzt ihn ungefähr gleichzeitig mit Pontian, der aber nach ihrer richtigen Rechnung erst 230 dem Urbanus folgte. Jedenfalls war er schon Bischof, als Origenes in Cäsarea die Presbyterweihe erhielt (H. E. VI, 23, 4), in Folge deren ihn Demetrius von Alexandrien seines Katechetenamtes entsetzte. Dies geschah wahrscheinlich im Jahre 230 (Chronologie S. 195 f.). Dem Datum 226 oder 227 für den Antritt des Zebinus steht also nichts im Wege. Dagegen ist sein in der Chronik angegebenes Todesjahr, resp. das Antrittsjahr seines Nachfolgers Babylas, Gallo et Volusiano I, 2270 Abr. = 252 mit Recht von Harnack (S. 47 f.) beanstandet worden. Die Chronik setzt in dasselbe Jahr zugleich den Märtyrertod des Babylas und die Weihe des Fabius, sodass ersterer sein Amt nicht ganz ein Jahr verwaltet haben könnte. Die Kirchengeschichte fordert dagegen in Uebereinstimmung mit der späteren Legende, welche den Babylas mit Kaiser Philippus in Verbindung bringt, jedenfalls eine längere Amtsdauer. Freilich ist die von ihr gegebene Gleichzeitigkeit Babylas = Fabianus von Rom = Heraklas (nicht wie Harnack sagt Dionysius) von Alexandrien (H. E. VI, 29, 5) so viel oder so wenig werth wie alle derartigen Gleichzeitigkeiten in diesem Abschnitte. Ueberdies ist Heraklas nach der anderweiten sichern Ueberlieferung des Eusebius selbst schon Alexandri X oder (Chron.) Alexandri XI, d. h. nach richtiger Chronologie 232 u. Z. dem Demetrius gefolgt, also volle 4, nach der eigenen Rechnung des Eusebius sogar 5 Jahre vor Fabian. Babylas und Fabianus sind beide der Verfolgung des Decius zum Opfer gefallen (H. E. VI, 39, 1); wie lange Zeit beide gleichzeitig ihre Kirchen regiert haben, ist nicht mehr auszumachen. Den Tod des Fabianus (20. Jan. 250) hat die Chronik um volle

4 Jahre verfrüht (246); dagegen weicht ihr Ansatz für Babylas=Galli et Volusiani I, 2270 Abr.=252 nur scheinbar von der richtigen Zeitrechnung ab. Das erste Jahr des Gallus und Volusianus ist nämlich nach der Kaisertabelle vielmehr=250 u. Z. Es liegt hiernach derselbe Fall vor, wie bei dem für den Tod des Serapion und für die Weihe des Asklepiades angesetzten Datum: das Kaiserjahr ist falsch, aber das dem betreffenden Kaiserjahre in der Tabelle des Eusebius entsprechende Jahr unsrer Zeitrechnung ist richtig. Wenn nun aber die Chronik den Antritt des Babylas in dasselbe Jahr Galli et Volusiani I, richtiger 250 u. Z. setzt, so liegt hier einfach eine Verwechselung des Antrittsjahres mit dem Todesjahre vor, also ein ähnliches Versehen, wie wir es früher schon bei dem Ansätze des römischen Callistus=Elagabali I notirt haben. Eusebius wird, in irgendwelcher Aera ausgedrückt, das Datum vorgefunden haben: „Tod des Babylas, Antritt des Fabius=250 u. Z.“ Die Ueberlieferung ist also richtig, nur ihre Eintragung und Verwerthung durch den Chronisten ist irrig. Dagegen können wir in Folge des begangenen Versehens den Tod des Zebinus und die Weihe des Babylas nicht mehr genau chronologisch fixiren. Die römische Gleichzeitigkeit der Chronik Babylas (und Fabius)=1 Jahr vor Xystus II führt wieder nur in die Irre. Xystus ist nicht Galli et Volusiani II=2271 Abr. 253 u. Z. (in Wahrheit=252), sondern erst 256, Gallieni III Bischof geworden, also volle sechs Jahre nach dem Tode des Babylas. Damals verwaltete aber schon Demetrianus die antiochenische Diöcese.

Dagegen stehen wir wieder bei Fabius auf völlig gesichertem Boden. Die Chronik weist ihm zwei Jahre zu, von 2270—2272 Abr., Galli et Volusiani I bis Valeriani et Gallieni I. Dies giebt nach der Kaisertabelle 250 bis 252, genau die richtige Zeit. Der Anfang des Fabius ist durch die decische Verfolgung fixirt; sein Tod erfolgte, als Cornelius, von dem uns ein Brief an Fabius in der novatianischen Streitsache erhalten ist (H. E. VI, 42, 5 ff.),

noch auf dem römischen Stuhle sass. Denn Dionysius von Alexandrien zeigt diesem in einem Briefe das Ableben des antiochenischen Collegen an (VI, 46, 3 f.). Cornelius war Bischof von Anfang März 251 bis Mitte Juni 253 (Chronologie S. 200 ff.). Der Tod des Fabius könnte also spätestens in den Anfang des Jahres 253 fallen. (Vgl. auch Harnack S. 49 ff.) Der Antritt des Demetrianus ist hiermit „zwischen Herbst 252 und Frühling 253“ (Harnack S. 51) zu setzen. Wir finden ihn auf einer orientalischen Synode, welche die durch die novatianische Spaltung entstandenen Unruhen beendigte. Auf diese Synode beruft sich Dionysius von Alexandrien in einem Schreiben an Stephan von Rom (254—257) bald nach Ausbruch des neuen Streits über die Ketzertaufe (H. E. VI, 5 vgl. VI, 4). Die Chronik weist dem Demetrianus sechs Jahre zu, 2272—2278 Abr., Valeriani et Gallieni I — Gallieni VII, nach der Kaisertabelle 252—258 u. Z. Die römische Gleichzeitigkeit für den Anfang seines Nachfolgers Paulus von Samosata, Paulus ein Jahr vor Dionysius, stimmt ausnahmsweise überein, wenigstens nach den Jahren der Kaisertabelle, denn Dionysius wurde nach fast einjähriger Sedisvacanz am 22. Juli 259 ordinirt. Die Jahre Abrahams führen wieder irre; sie würden 254—260 für Demetrianus ergeben. Auch nach der Kirchengeschichte soll Paulus ungefähr gleichzeitig mit Dionysius von Rom angetreten sein (VII, 27, 1), freilich im Widerspruche mit der (falschen) Berechnung des Dionysius in der Kirchengeschichte (266—275). Nicht minder geräth Eusebius hierdurch in Widerspruch mit der anderweiten Angabe (VII, 14, 1), das gallienische Toleranzedict sei in der Zeit des Xystus von Rom und des Demetrianus von Antiochien erlassen. Aber auch diese Nachricht ist falsch; das Edict gehört vielmehr ins Jahr 260, wo Demetrianus schon todt war. Auch Xystus II (enthauptet 6. August 258) hat das Edict nicht mehr erlebt. Der Fehler liegt vielleicht darin, dass Eusebius den Demetrianus mit Demetrius, einem der Adressaten des Edictes (VII, 13, 2)

identificirt hat. Doch setzt auch die Chronik das Edict bereits Gallieni III = 2274 Abr., also drei bis vier Jahre zu früh.

Ueber die Zeit des Paul von Samosata wird noch immer gestritten. Die Chronik weist ihm die Jahre 2278—2283 = Gallieni VII—XII, nach der Kaisertabelle 258—263 zu, nach richtiger Kaiserzeit 260—265. Nach dem was oben schon bemerkt ist, starb Dionysius von Alexandrien bald nach einer gegen Paul gehaltenen Synode, bei welcher er wegen Alters und Krankheit nicht mehr erscheinen konnte. Ist diese Synode nun dieselbe, welche die Absetzung des Paulus wegen artemonitischer Irrlehre verfügte und deren Synodalschreiben noch erhalten ist, so ist Paulus wirklich 265 = Gallieni XII, wie die Chronik angiebt, entsetzt worden. Die Nachricht des Eusebius, dass die Absetzung erst unter Aurelianus erfolgt sei, ist zwar als Datum der Synode falsch, aber ganz richtig, wenn man darunter die wirkliche Besitznahme der antiochenischen Kirche durch den an seiner Stelle ordinirten Bischof Domnus versteht. Denn diese erfolgte wie wir gesehen haben, erst nach der Besiegung der Zenobia durch Aurelian (272). Nun hatten wir aber oben ebenfalls schon gesehen, dass die Synode, zu welcher Dionysius eingeladen war, aber nicht mehr persönlich erscheinen konnte (H. E. VII, 27), wahrscheinlich dieselbe ist, deren Synodalschreiben wir noch besitzen (H. E. VII, 30). Die Angabe des Eusebius, dass über die Ketzerei des Paulus auf mehreren aufeinanderfolgenden Synoden verhandelt worden sei (H. E. VII, 28, 2) und des Barhebräus (Harnack S. 64 f.), zwischen der ersten und letzten Synode habe ein Zeitraum von 4 Jahren gelegen, ist hiermit vollkommen vereinbar. Der Ansatz Gallieni XII = 265 u. Z. für die Amtsentsetzung des Paulus wird also vollkommen richtig sein.

Ueber den Amtsantritt des Domnus hinaus hat die Chronik die antiochenische Liste nicht fortgeführt. Wahrscheinlich hörte die benutzte Quelle hier auf. Sie aus Hieronymus zu ergänzen, ist nicht gestattet. Wir gewinnen hiernach für die Antiochener seit Serapion folgende,

soweit wir nachprüfen können, geschichtlich vollkommen beglaubigte Liste.¹⁾

Serapion 190—210

Asklepiades 210—215

Philetus 215—226 (227)

Zebinus 226[— um 237?]

Babylas † unter Decius 250

Fabius 250—252 (253)

Demetrianus 252 (253)—258

Paulus 258—265 (wirklich entfernt 272)

Domnus 265 (wirklich angetreten 272).

Abgesehen von dem Irrthum, welcher bei Babylas aus Verwechslung des Todesjahrs mit dem Antrittsjahre entstanden ist und den meist falsch eingetragenen Kaisergleichzeitigkeiten lässt sich gegen die Nachrichten der Chronik nirgends ein begründeter Zweifel erheben. Nur die römischen Gleichzeitigkeiten müssen ausser Betracht bleiben. Sie stimmen nur in einem einzigen Falle (Paul von Samosata 1 Jahr vor Dionysius von Rom) mit der richtigen Chronologie. Wäre also ihr Verhältniss zu den Antiochenern in einer vorgefundenen Quelle schematisch geordnet gewesen, so müssten hier nicht die Antiochener nach den Römern, sondern die Römer nach den Antiochenern arrangirt gewesen sein. Eusebius besass hiernach für die Bischöfe von Antiochien seit Serapion ächte Ueberlieferungen, welche völlig unabhängig von den Listen der Römer und Alexandriner waren. Amtsjahre waren ihm auch für diesen zweiten Theil der antiochenischen Liste nicht bekannt; und er hat auch hier von dem Versuche Umgang genommen, dergleichen auf eigne Hand zu berechnen. Dagegen ist die Eintragung in das spatium historicum, sowie die Beifügung der Kaisergleichzeitigkeiten und der Gleichzeitigkeiten römischer Bischöfe sein eigenes sehr mangelhaft ausgefallenes Werk.

Hieraus ergibt sich zunächst noch einmal, dass die

1) Vgl. hierzu die Liste bei Harnack S. 62, von welcher die obige mehrfach abweicht.

alte Chronik, welche für den ersten Theil der Liste benutzt ist, nicht über Serapion hinausreichte. Während diese nach Kaisergleichzeitigkeiten arrangirt war, so hat Eusebius für die späteren Bischöfe keine Kaiserjahre vorgefunden, ausser dem Datum Gallieni XII für die Absetzung des Paul von Samosata. Die Amtszeiten der Antiochener seit Asklepiades waren also nach irgend einer Aera berechnet, welche Eusebius selbst mit Hilfe seiner Kaisertabelle in Kaiserjahre übertrug. Damit stimmt die schon früher bemerkte Erscheinung, dass er die späteren Antiochener im *spatium historicum* nicht mehr regelmässig bei den Kaiserjahren — die er eben nicht vorgefunden hat — sondern öfters bei den Jahren Abrahams anmerkt. Allerdings ist bei den drei ersten Bischöfen der zweiten Reihe, Asklepiades, Philetus und Zebinus, noch die bisher gewohnte Anordnung befolgt; aber schon hier liegt, wie sich bei Asklepiades zeigte, keine direkt in Kaiserjahren ausgedrückte Tradition zu Grunde.¹⁾ Der Antritt von Babylas, Fabius, Demetrianus, Paulus ist nach Jahren Abrahams angesetzt; dagegen gerade nicht die Weihe des Domnus anstatt des entsetzten Paulus, vermuthlich weil hier wirklich ein Kaiserjahr überliefert war.

Für den letzten Theil des eusebianischen Papstverzeichnisses ergiebt sich hieraus das negative Resultat, dass dasselbe mit den entsprechenden Listen der Alexandriner und Antiochener gar nichts gemein hat. Für die beiden letzten Bischofsitze hat er für die Zeit seit 190 n. Chr. neben anderweiten historischen Notizen zwei selbständige Ueberlieferungen vorgefunden: einen nach Amtsjahren und ägyptischen Fastis geordneten alexandrinischen, und einen nach einer andern Aera (nach antiochenischen Jahren?

1) Ebendarum kann man auch aus jener Anordnung nicht schliessen, dass die Chronik aus der ersten Hälfte des 3. Jahrh., durch deren Vermittlung Eusebius die Liste der alten Chronik von 192 erhielt, nicht bloß die Römer bis auf Callistus (218), sondern dem entsprechend auch die Antiochener bis Zebinus (227) fortgesetzt habe. Ueberdies könnte dann die Fortsetzung wenigstens nicht von Julius Africanus herrühren, und die Römer müssten vielmehr bis Urban fortgesetzt sein.

arrangirten antiochenischen Katalog. Mit diesem Ergebnisse fallen alle Versuche, ein die römische Bischofsliste seit Victor mit der einen der zwei andern Listen, oder mit beiden verbindendes künstliches Schema herzustellen, von vornherein zu Boden, wie sie sich denn auch schon in den vorstehenden Untersuchungen nirgends bestätigt haben.

Wir kehren schliesslich zu dem letzten Theile der römischen Bischofsliste zurück. Die Abweichungen der Ziffern von der richtigen Ueberlieferung sind bereits erklärt, für die Chronik sowohl, wie für die Kirchengeschichte. Bleiben die Kaisergleichzeitigkeiten und die durch diese markirten Intervallen.

In der Kirchengeschichte sind von Urbanus an mit einziger Ausnahme des richtig bestimmten Martyriums des Fabianus (unter Decius = 250) keine Kaisergleichzeitigkeiten mehr angegeben, abgesehen von der unbestimmten und noch dazu falschen Nachricht, dass Felix kurze Zeit vor Diocletian dem Dionysius gefolgt sein soll (H. E. VII. 30, 23). Der Kirchenhistoriker hat also für diesen Theil der Liste nur die theilweise verderbten Ziffern, aber keine Kaisergleichzeitigkeiten überliefert gefunden. Er war auch nicht in der Lage, etwa durch Umrechnung aus überlieferten Fasten irgend einer Aera dieselben indirect, wie bei den späteren Alexandrinern und Antiochenern, zu gewinnen. Schon hieraus ergiebt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit, dass die Kaisergleichzeitigkeiten der Chronik sein eigenes Machwerk sind. Halten wir uns an die Ziffern der Kirchengeschichte, so würde eine einfache Berechnung derselben von der Verfolgung unter Decius an zu theilweise ganz verkehrten Ansätzen führen, wie sofort erhellt, wenn man die so berechneten Daten mit der richtigen Chronologie vergleicht.

Eusebius.	Richtige Zeitrechnung.
Fabianus † unter Decius 250	Fabianus Märtyrer unter Decius 20. Jan. 250. Sedisvacanz bis März 251.

Eusebius	Richtige Zeitrechnung.
Cornelius ann. III 250—253	Cornelius März 251 bis Juni 253
Lucius mens. VIII 253 (254)	Lucius 253 † c. März 254
Stephanus ann. II 253 (254) bis 255 (256)	Stephanus 254 † 2. Aug. 257
Xystus ann. XI 255 (256) bis 266 (267)	Xystus Aug. 257 † 6. Aug. 258 Sedisvacanz bis 21. Juli 259
Dionysius ann. IX 266 (267) bis 275 (276)	Dionysius 22. Juli 259 † 27. Dec. 268
Felix ann. V 275 (276) bis 280 (281)	Felix 5. Jan. 269 † 30. Dec. 274
Eutychianus c. m. X (VIII) (280) 281	Eutychianus 275 † 8. Dec. 283
Gajus ann. XV 281—296	Gajus 17. Dec. 283 † 22. April 296

Der Schluss der Rechnung trifft richtig im Jahre 296 u. Z. ein. Aber schon der Antritt des Xystus bleibt zwei bis drei Jahre hinter der richtigen Chronologie zurück. Vollends die 11 Jahre des Xystus machen die Verwirrung fertig. Der Antritt des Dionysius ist daher 7—8 Jahre zu früh. Da aber dem Eutychianus statt 8 Jahre nur 8—10 Monate, dem Gajus dagegen 15 Jahre beigelegt werden, so wird mit dem Tode des Gajus das richtige Jahr wieder erreicht.

Genauer als diese doch immer unsichere Rechnung nach den Amtsjahren gibt die Chronik die Intervallen an. Die Zeit vom Tode des Fabianus bis zum Antritte des Gajus 2264—2296 Abr. = 246—278 u. Z. gibt 32 Jahre, was ziemlich genau mit der Summe der Ziffern in der Chronik = 31 Jahren und mit der Summe der Jahre der Kirchengeschichte 250—281 also ebenfalls = 31 Jahren stimmt. Fabian ist trotz den angegebenen 13 Jahren nur mit 8 Jahren 2256—2264 verrechnet, sein Tod ist also vier Jahre zu früh gestellt. Für die späteren Bischöfe gibt die Chronik folgende Liste:

Cornelius ann. III Philippi III = 2264 Abr. 246 u. Z.

Lucius mens. II (l. VIII) Philippi VII = 2268 Abr.
250 u. Z.

Stephanus ann. II Philippi VII = 2268 Abr. 250 u. Z.

Xystus ann. XI Galli II = 2271 Abr. 253 u. Z.

Dionysius ann. XII (l. IX) Gallieni VIII = 2279 Abr.
261 u. Z.

Felix ann. XIX (l. V) Aureliani I = 2289 Abr.
271 u. Z.

Eutychianus mens. II (l. VIII) Probi II = 2296 Abr.
278 u. Z.

Gajus ann. XV Probi II = 2296 Abr. 278 u. Z.

Die Intervallen weichen hier fast durchgängig von den Ziffern ab. Cornelius erhält 4 (st. 3) J., Stephanus 3 (st. 2) J., Xystus 8 (st. 11) J., Dionysius 10 (st. 12 oder vielmehr 9) J., Felix 7 (st. 19, vielmehr 5) J. Intervall. Die Summe der Intervallen beträgt, wie bereits bemerkt, 32 Jahre, ein Jahr mehr als die Summe der Ziffern. Rechnet man vom Antritte des Fabianus = Gordiani I, also von dem Zeitpunkte an, wo Kirchengeschichte und Chronik zusammentreffen, so ergibt dies in der Kirchengeschichte die Zeit von 238—281 = 43 Jahren, und ebensoviel nach den Ziffern, wenn Fabianus mit 13 Jahren ergänzt wird; nach der Chronik die Zeit von 2256—2296 Abr. = 238 bis 278 u. Z., also nur 40 Jahre, dagegen nach den Ziffern 43 Jahre, wie in der Kirchengeschichte, also drei Jahre mehr. Die Differenz kommt daher, dass der Antritt des Gajus drei Jahre früher gesetzt wird als in der Kirchengeschichte.¹⁾

Jedenfalls haben wir es mit einer künstlich zurechtgemachten Liste zu thun. Die Gesamtsumme der für

1) Ganz abweichend sind die Intervallen bei Hieronymus: Fabianus 14, Cornelius 1, Lucius 0, Stephanus 2, Xystus 10, Dionysius 12, Felix 5, Eutychianus 0 Jahre, zusammen 43 Jahre von 2255—2298 Abr. Die Summe der Ziffern beträgt, wenn man für Xystus 11 Jahre ergänzt und die Monate ausser Anschlag lässt, ebensoviel. Irgend welcher kritische Werth kommt diesen Intervallen, so viel ich sehe, nicht zu.

sämmtliche Bischöfe von Petrus bis Gajus verrechneten Jahre beträgt in der Chronik nach Jahren Abrahams 241 Jahre, von 2055—2296, in Wahrheit aber (wegen der 2208 Abr. unterdrückten zwei Kaiserjahre) nur 239 Jahre von 39—278 n. Chr. Genau eben so viel beträgt die Gesamtsumme der Kirchengeschichte von 42—281 u. Z. Hierdurch klärt sich zunächst der drei Jahre zu frühe Ansatz des Gajus 278 st. 281 u. Z. auf: das Ende der Gesamtrechnung trifft genau um ebensoviele Jahre zu früh ein, als der Anfang bei Petrus hinaufgerückt ist. Für die Zeit von Fabianus bis Gajus bleiben also drei Jahre weniger als die Ziffern besagen, statt 43 Jahren nur 40 Jahre zur Verfügung: folglich mussten die Intervallen um 3 Jahre gekürzt werden. Hiermit erklärt sich aber noch nicht, dass die Intervallen grade so, wie Eusebius gethan hat, vertheilt sind. Fabianus hat 5, Xystus 3 Jahre verloren; Felix dagegen 2 Jahre, Cornelius, Stephan und Dionysius je 1 Jahr gewonnen. Dass wir es hier nicht blos mit ungenauer Eintragung zu thun haben, zeigt die Gesamtsumme, welche genau die erfordernten 40 Jahre beträgt und die Höhe der Differenz zwischen Ziffer und Intervall bei Fabianus, Xystus und Felix. Hier muss also ein äusserer Anlass vorliegen, der grade zu dieser Disposition der Amtszeiten geführt hat.

Nun stimmt aber der Ansatz der Chronik — nicht der Kirchengeschichte — bei den Antrittsjahren des Dionysius und Felix mit der richtigen Zeitrechnung überein.¹⁾ Allerdings nicht nach Jahren Abrahams. Denn der Ansatz für Dionysius = 2279 Abr. gibt 261 u. Z., der Ansatz für Felix 2289 Abr. gibt 271 u. Z. Aber die beigeschriebenen Kaiserjahre sind bei Dionysius Gallieni VIII, bei Felix Aureliani I. Nach der richtigen Chronologie

1) Die Kirchengeschichte lässt dagegen, in Widerspruch mit ihrer eigenen Angabe, dass Dionysius von Rom und Dionysius von Alexandrien noch einige Jahre Collegien waren (H. E. VII, 26), den alexandrinischen Dionysius ein bis zwei Jahre von dem Antritt des römischen sterben. Doch ergibt sich dieses *quid pro quo* nur aus der Rechnung nach Ziffern, und beruht auf keiner ausdrücklichen Angabe.

ist Gallieni VIII = 261, wie die Reduction der Jahre Abrahams ergibt, Aureliani I = 270. Aber nach der Kaisertabelle ergibt Gallieni VIII das Jahr 259, Aureliani I das Jahr 269, also genau die wirklichen Antrittsjahre beider Bischöfe. Ich vermuthe daher, dass beidemale ein festes, in Jahren irgend einer Aera ausgedrücktes Datum vorlag. Bei der Umrechnung nach der Kaisertabelle ergaben sich die Ansätze Gallieni VIII und Aureliani I, welche im *spatium historicum* den Jahren 2279 und 2289 Abr. gleichgesetzt sind. Hierdurch ergibt sich für Dionysius 2279—2289 ein Intervall von 10 Jahren, für Felix 2289—2296 Abr. (dem Schlussjahre der Rechnung) ein Intervall von 7 Jahren. Für die Zeit von Fabianus = 2256 Abr. bis Dionysius = 2279 Abr. bleiben also nur 23 Jahre zur Verfügung, statt der durch die Höhe der Ziffern erfordernten 29 Jahre, im Ganzen also sechs Jahre zu wenig. Um diese sechs Jahre mussten also die Intervallen von Fabianus bis Dionysius gekürzt werden. Die Kürzung fällt naturgemäss auf die beiden längsten Bischofszeiten des Fabianus und Xystus. Dass nun aber dem Fabianus grade 5, dem Xystus 3, zusammen 8 Jahre, also zwei Jahre zuviel abgezogen und dafür dem Cornelius und Stephanus je ein Jahr, zusammen zwei Jahre wieder zugelegt sind, ist hiermit noch nicht erklärt. Man sollte die Ansätze erwarten: Cornelius 2265, Xystus 2270, statt Cornelius 2264, Xystus 2271 Abr. Aber diese Differenzen erklären sich leicht aus ungenauer Eintragung im *spatium historicum*. Nehmen wir beidemale ein Abschreiber-versehen an, und stellen die erfordernten Ansätze ein, so erklären sich sämtliche Differenzen in den Intervallen vollständig aus der eignen Rechnung des Eusebius. Für Fabian waren 9 (statt 13) Jahre 2256—2265 Abr., für Xystus 9 (statt 11) Jahre 2270—2279 verrechnet, für Cornelius 3 Jahre 2265—2268, für Stephanus 2 Jahre 2268 bis 2270, ebensoviel als die für beide angesetzten Ziffern betragen.

Hiermit ist der Beweis vollendet, dass Eusebius für den letzten Theil der Papstliste nicht etwa verschiedene,

nach Synchronismen künstlich arrangirte Quellen willkürlich ausglich und combinirte, sondern dass er von Callistus an ausser einer einfachen Liste von Namen und Amtszeiten nur einige feste Data vorgefunden hat, welche ihn nöthigten, den ihm zu Gebote stehenden, übrigens vielfach verderbten Zifferkatalog grade so und nichts anders im spatium historicum zu disponiren.

Die Spuren der sogenannten Grundschrift des Hexateuchs in den vorexilischen Propheten des Alten Testaments.

Von

Lic. **Karl Marti**,
Pfarrer in Buus (Baselland).
(Schluss.)

6. Die gegen die Opfer sprechenden Prophetenstellen.

Nun werden auf der Linie der literarischen Begründung der Grafschen Hypothese abermals mit grossem Gewichte die schon für die religions-philosophische Betrachtung wichtigen Stellen der Propheten angeführt, welche das Vorhandensein von Q verbieten sollen, weil in denselben von den Opfern in so absprechender Weise die Rede sein soll, dass die Annahme der Existenz von Q unmöglich sei. Wir haben dieselben daher hier einer genaueren Betrachtung zu unterziehen, trotzdem sie schon oft und viel Gegenstand von Erörterungen gewesen sind, weil keine der gegebenen Erklärungen vollständig befriedigend erscheint. Es sind die ziemlich häufigen Stellen wie 1 Sam. 15, 22. Am. 5, 26. Hos. 6, 6. Jes. 1, 14. ff. Jer. 7, 22 ff. Ps. 40, 7. 50, 8 ff. etc. Die wichtigsten und zugleich scheinbar am deutlichsten wider Q sprechenden unter ihnen sind Am. 5, 26 u. Jer. 7, 22 ff. Die übrigen angeführten Stellen halten sich mehr auf der Höhenlinie des oben ausgesprochenen Verhältnisses der Propheten zu dem Ceremoniengesetz, während die beiden Am. 5 und Jer. 7 über dieselbe hinauszugehen und entweder das

Cultusgesetz ganz zu abrogieren oder geradezu die Existenz eines solchen zu leugnen scheinen.

Die Stellen 1 Sam. 15, 22. Hos. 6, 6. Jes. 1, 14 ff. Ps. 40, 7, 50, 8 ff. etc. lassen sich auch nach Anschauung der Vertreter der Grafschen Hypothese bei dem Bestande der Verordnungen von Q begreifen, da in ihnen doch nicht eine vollständige Verwerfung der Opfer gegeben ist, sondern bloss die geschichtlichen Umstände zu einer solchen Anschauung des Sprechenden auffordern, weil mit den Opfern nicht die im zweiten Gliede geforderte Gesinnung oder das den Cultushandlungen entsprechende Thun verbunden ist. Saul's Opfer sind Jahve nicht angenehm, weil Saul ungehorsam ist gegen Gottes Gebote; eher würde der Herr den Gehorsam gegen seine Stimme allein ohne die Opfer annehmen, als Opfer ohne Gehorsam. Es tritt hier bloss das Werthverhältniss der Opfer und des Gehorsams auf **הַחֶפֶץ לַיהוָה בַּעֲלֹת וְזִבְחִים כְּשֹׁמֵעַ** **בְּקוֹל יְהוָה הִנֵּה שֹׁמֵעַ מִזִּבְחַ טוֹב לְהַקְשִׁיב מִחֶלֶב אֵילִים:** und es sind damit die Opfer als solche, wenn sie in der richtigen Gesinnung gebracht werden, nicht verworfen; es lässt sich daher hier keine Opposition gegen Q (wenn Q schon damals vorhanden gewesen sein sollte) verspüren.

In ziemlich stärkerer Weise erscheint schon Hos. 6, 6: **כִּי הֶסֶד הִפַּצְתִּי וְלֹא זִבְחָ וְרַעַת אֱלֹהִים מַעֲלֹת:** denn hier scheint es ganz bestimmt ausgesprochen: „Ich habe Gefallen an Liebeserweisung und nicht an Opferung.“ Doch schon die zweite Vershälfte macht uns aufmerksam, dass wir dies nicht so leichthin statuieren dürfen, da daselbst an Stelle des **וְלֹא** das bevorzugende **מִן** steht. Allerdings ist ja wohl richtig, dass **מִן** zunächst die Bedeutung „abgeschnitten von“, „weg von“ hat, sodass wir übersetzen können, indem wir diese Bedeutung des Wegstossens. Trennens mit Recht in die Sphäre des Subjectes rücken: „ich habe Gefallen an Gotteserkenntniss, wobei ich Brandopfer unberücksichtigt lasse“; aber wenn wir dann die Bedeutung von **מִן** objectiver und allgemeiner und den Gedanken richtig ausdrücken wollen, so müssen wir übersetzen: „ich habe Gefallen an Gotteserkenntniss mehr als an

Brandopfern“ und nicht: „ich habe Gefallen an Gotteserkenntniss, aber keinen an Brandopfern.“ Es ist also in diesem zweiten Gliede dasselbe Gradverhältniss vorhanden, wie wir es in 1 Sam. 15, 22 gefunden haben. Dem aber scheint das erste Glied unseres Verses zu widersprechen. Nun haben wir schon bei dem zweiten Gliede gefunden, dass **מִן** ursprünglich eine separative, exclusive, also negative Bedeutung hat, und erst durch den Gebrauch zu der Bezeichnung des Gradunterschiedes verwendet wurde. Es liegt das in dem Character der orientalischen Auffassungsweise begründet, dieselbe fasst die verschiedenen Entwicklungsstadien als etwas Festes und Unveränderliches für sich allein, ohne sie als in dem Entwicklungsprocesse inbegriffen anzusehen oder über denselben zu reflectiren. Darum fühlte auch die hebräische Sprache nicht das Bedürfniss einer Comparison, sie fasst z. B. bei der Bezeichnung von dem Grössenverhältniss zweier Brüder dieselben nicht in Wechselbeziehung zu einander, sondern isolirt sie gegen einander; der eine von ihnen ist einfach **הַקָּטָן**, der andere **הַגָּדוֹל**, wofür wir nothwendig „der kleinere“ und „der grössere“ setzen müssen, indem die Bezeichnung „der kleine“ und „der grosse“ für unser Sprachgefühl gezwungen erscheinen müsste oder noch die Nebenbedeutung enthielte, dass der betreffende daneben, dass er der kleinere, resp. grössere sei, auch in der That über Erwarten klein resp. gross sei. Dass man eben diesen negativen Ursprung der Partikel **מִן** noch wohl fühlte, zeigt der Gebrauch von **וְלֹא** in einem parallelen Versgliede, und wir dürfen daher, ohne uns einer Ungerechtigkeit gegen den hebräischen Text schuldig zu machen, oder müssen vielmehr, um unserem Sprachgefühl angemessen zu übersetzen, die Stelle folgendermassen wiedergeben: „Ich habe mehr Gefallen an Liebeserweisung als an Opferung und an Gotteserkenntniss als an Brandopfern.“ Ganz derselbe Gebrauch der Negation lässt sich auch im Arabischen nachweisen. Man vergleiche z. B. die Mittheilung arabischer Sprichwörter und Redensarten von Socin (Einladung zur akademischen Feier des Geburtsfestes seiner Majestät

des Königs Karl von Württemberg. Tübingen 1878) No. 68. نقل الحجارة مع شخص حكيم ولا شرب الخمر مع رجل اليوم wo Socin mit Recht ohne weiteres folgendermassen übersetzt: „Lieber Steine tragen mit einem Verständigen als Wein trinken mit einem Schurken“ und No. 138. بيضة اليوم ولا فرخة بكرة „Heute ein Ei ist besser, als morgen ein Küchlein.“ Beide Sprichwörter haben in ihrer Umgebung ganz ähnliche, welche die im Arabischen mögliche Elativform gebrauchen, und welche Socin ganz gleich übersetzt; cf. No. 69. نقل الحجارة خير من كذا تجارة (خير ist allerdings kein Elativ, auch nicht, wie die Kûfenser annehmen, eine Verkürzung aus der Elativform أَخَيْرُ, wie auch أَشَرُّ aus شَرٌّ sein sollte, sondern ein مصدر (Infinitiv), der adjectivisch gebraucht wird, und zwar so, dass, was „gut“ geheissen wird, keine Comparation zulässt, wonach auch bei den Arabern, wenigstens im guten Arabisch, in diesem Falle sich noch die hebräische Comparationslosigkeit vorfindet und auch bei ihnen die oben erwähnte Anschauungsweise sich zeigt.) und No. 137 بيضة اليوم اخير من جيعة غدا mit folgender Uebersetzung: „Besser Steine tragen als einen schlechten Handel treiben“ und „Heute ein Ei ist besser als morgen ein Huhn.“ Sehr bezeichnend für diesen Gebrauch der Negation ist die Anwendung des ولا beim Infinitiv, wo bei Verkennung solchen Gebrauchs ein ganz missverständlicher Sinn herauskäme, in Stellen wie Harîr. Mak. 11 pg. 107 ed. I de Sacy: وَصَحِكْتُمْ عِنْدَ الدَّفْنِ، وَلَا ضَحِكْكُمْ وَتَبَخْتَرْتُمْ خَلْفَ (صَحِكْكُمْ: edit. Bulak: سَاعَةَ الزَّفْنِ، وَتَبَخْتَرْتُمْ خَلْفَ und ihr lacht bei der Beerdigung mehr als (euer Lachen ist) ihr lacht in der Stunde des Tanzes, und ihr stolziert einher hinter

den Leichenbahren mehr als ihr stolziert am Tage des Einsammelns von Wohlthaten.“

Dieses sprachliche Resultat in Betreff des Sinnes der Stelle Hos. 6, 6 bestätigt sich durch die in Hosea sonst vertretenen Ansichten über Cultus und Opfer. Man lese Cap. 9, 1 ff. wo der Prophet den Israeliten zuruft, sich nicht zu freuen, da Tage kommen werden, an welchen sie Jahve keine Trankopfer mehr spenden können und ihre Opfer nicht mehr annehmbar seien; weil sie in ein unreines Land und unter ein unreines Volk in Gefangenschaft geführt würden, wo sie die Opfer, die sie Gott bringen wollten, wegen der Unreinheit derselben behalten müssten und ihre Opfer ihnen wären, wie Brot in Trübsal und Trauer.

Jes. 1, 11 ff. zeigt durch das verbindende ו und das prägnante Suffix in V. 14 כפיכם, מועדיכם, חדשיכם etc., dass nach Jesaja's Anschauung nur in diesem Falle Jahve Opfer nicht wollte, da sie von unwürdigen Händen gebracht seien und ihnen nicht die rechte innere Beschaffenheit des Menschen entspreche. Jahve will nicht און ועצרה Nichtswürdigkeit und Festversammlung. Es ist daher nicht eine Stelle, die zu denen zu rechnen ist, welche die Opfer ganz verwerfen, sondern eine solche, die bloss Opfer von nichtswürdigen Menschen verwirft, die also auch in erster Linie die Gesinnung und die Handlungsweise betont und den Opfern ohne die entsprechende Gesinnung in Handel und Wandel allen Werth abspricht. Eine ausdrückliche Bestätigung für diese Anschauung Jesaia's finden wir Jes. 29, 13. da wir die Opfer mit entfremdetem Herzen in gleiche Linie stellen dürfen mit dem Lippendienst, den Jesaia hier als Characteristicum für sein Volk anführt.

Ebenso ist die Stelle Mich. 6, 6—8 zu verstehen, indem auch sie auf die innerliche Gesinnung des Menschen das Gewicht legt: בְּמָה אֶקְדֶּם יְהוָה אֶפֶק לְאַלְהֵי מָרוֹם הֶאֱקַדְמֵנִי בַעֲלֹלֹת בַּעֲגָלִים בְּנִי שֵׁנָה: הֲרֹצָה יְהוָה בְּאַלְפֵי אִילִים בְּרִבְבוֹת נְחֹלִישִׁמָן הֶאֱתֵן בְּכוֹרֵי פִשְׁעֵי פִרִי בְטָרִי חֲסֹאת נַפְשִׁי:

הַגִּיד לָהּ אֶדְרָם מִהֶטֶב וּמִהֵיחָה דוֹרֵשׁ מִמָּה כִּי אִם־עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט
וְאַהֲבַת חֶסֶד יִהְיֶנּוּ לָכֵת עִם־אֱלֹהֶיהָ:

In diesen Stellen, so dürfen wir also behaupten, findet keine Opposition gegen die Opfer als solche statt; es ist bloss Opposition gegen die von unreinen und gottlosen Menschen oder in unheiliger und unreiner Gesinnung dargebrachten Opfer; denn mochten auch die Opfernden in der That das Verlangen nach Gott wohlgefälligen Handlungen haben, so war eben nach der Anschauung der Propheten die Ausführung dieses Verlangens eine verkehrte, weil sie ohne Rechtthun und Liebeserweisung durch bloss äusseres Darbringen der Opfer Gott wohlgefällig zu werden vermeinten, und eben das schon war eine unheilige und unreine Gesinnung, mag auch von weiterem אֵוֶן und פֶּשַׁע nicht in allen Stellen ausdrücklich die Rede sein. Es tritt also hier die bei den Propheten begreifliche Betonung des Thuns und der Gesinnung hervor, was von ihnen mit Grund als der erste Factor in den cultischen Handlungen angesehen wird; sobald dieser eine Factor fehlt, so verlieren dieselben ihren wichtigsten innersten Bestandtheil; daher ist die Conjunction von Nichtswürdigkeit und Opfern ein Greuel für Jahve, bleibt das Gebet gottloser Hände unerhört.

Aus diesen Stellen allein wäre auch nie die Behauptung einer Incompatibilität mit der Quelle Q hervorgegangen. Anders verhält es sich dagegen mit den beiden Stellen Am. 5. 18 ff. und Jer. 7. 21 ff., und gewiss hier ist die Schwierigkeit, wenigstens bei Amos, viel grösser als bei den schon besprochenen Stellen. Die Stelle Am. 5. 18 ff. hat daher auch schon eine Menge von Erklärungen erfahren, ja es ist derselben fast ergangen, dass jeder neue Interpret auch eine neue Auffassung aufgestellt hat. Alle diese Uebersetzungen anzuführen, wäre zu weitläufig und unnöthig, da ja auch schon Smend ausführlich über dieselben referirt hat. Zum Verständniss der Stelle müssen wir mindestens den Context von V. 18 an ins Auge fassen. V. 18 ruft der Prophet denjenigen, die sich den Tag Jahve's יְהוָה יוֹם herbeiwünschen, ein Wehe zu, da

derselbe Finsterniss und nicht Licht sein werde (Joël 4, 15, welches wohl trotz Duhm u. a. unserem Propheten bei dieser Stelle vorschwebte, wie auch Am. 1, 2 u. a. St. eher abgeleitet als ursprünglich zu sein scheinen gegenüber von Joël). An jenem Tage (V. 19) werde es wie es im Sprichwort heisse (vgl. Socin a. a. O. pg. 11 unter Nr. 148: „Er floh vor dem Bären, da fiel er in die Cisterne“), gehen, dass einer, wenn er einem Unglück zu entrinnen suche, dem andern anheimfalle (als Begründung für das Wehe V. 18). V. 20 wiederholt in emphatischer Frage, den Angeredeten selbst die Beantwortung abbringend, die Aufstellung von V. 18, dass Unglück über das Volk hereinbrechen werde; und V. 21 -25 schneiden jeden Einwand dagegen ab, der sich etwa auf die grosse Zahl von dargebrachten Opfern und gefeierten Festen berufen möchte, indem V. 21 und 22 einfach den Widerwillen Jahve's gegen ihre Opfer und Feste mit nachdrucksvoll an den Anfang gestelltem, doppeltem Ausdrucke שִׂנְאָתִי und מִנְאֲסָתִי aussprechen, V. 23 u. 24 die directe Aufforderung Jahve's ausdrücken, den Jubel der Feste und den Gesang zu entfernen, und vielmehr wie Wasser Recht und Gerechtigkeit wie einen unversieglichen Bach einherströmen zu lassen, und endlich V. 25 zur Begründung, dass auf letzteres und nicht auf Opfer es ankomme, ein Beispiel aus der Vorzeit beibringt, in welcher keine Opfer gebracht wurden. Und hieran fügen nun V. 26 und 27 die genauere Angabe, dass das Unglück am Tage Jahve's in der Fortführung ihrer Götterbilder und in der Exilierung hinter Damascus bestehen werde.

Der Sinn der Stelle hängt in bedeutendem Masse von der Auffassung des Verses 24 ab. Hitzig hat die beiden Worte מִשְׁפֵּט und צְדָקָה mit Hinweis auf die Stelle Jes. 10, 22 erklärt als „Gericht und Strafgerechtigkeit“. Allerdings wird מִשְׁפֵּט vielfach von dem Strafgerichte gebraucht, wie auch צְדָקָה sich in der Bestrafung jemandes erweisen kann. Doch merkwürdig wäre schon der Wunsch, dass Gottes Strafgerechtigkeit wie ein unversieglicher Bach einherströmen soll, während es als Aufforderung an die

Menschen ganz angemessen erscheint, dass von ihnen Gerechtigkeit verlangt wird. Entscheidend für die letztere Erklärung ist die Auffassung, die sich im Jesaja von unserer Stelle findet cf. Jes. 48, 18 לֹא הִקְשַׁבְתָּ לְמִצְוֹתַי יִרְיָהּ. Auch hat diese Anschauung gewiss nichts Befremdliches, besonders nicht in solchem Zusammenhange, dass gegenüber dem Strom und dem Schwall von Opfern und Gesängen sich ihre Gerechtigkeit wie ein unaufhörlicher Fluss ergiessen möge. Danach hätten wir den Mittelpunkt festgestellt, auf welchem wir als auf der Forderung dessen, warum es sich bei wahren Gottesdienste zuerst handelt, weiter bauen dürfen. Jahve fordert von den Israeliten in erster Linie Recht und Gerechtigkeit, sie sind der Brennpunkt, ohne welchen das Volk Gott nicht wohlgefällig sein kann trotz seinen Opfern und Festen. Für diese nackt hingestellte Forderung bringt Amos ein historisches Beispiel aus der Zeit der Wüstenwanderung des Volkes Israel. Er erinnert an die Zeit der ersten Hingabe an Jahve, in der die Israeliten Gott wohlgefällig waren, ohne die Opfer darzubringen, um ihnen den Beweis zu liefern, dass Opfer unter Umständen nicht nothwendig sind, also auf dieselben sich zu verlassen unmöglich sei, womit das nach V. 21 und 22 von den Israeliten beanspruchte Vertrauen auf die Opfer und die daraus erwachsene Gottangenehmheit als illusorisch und nichtig erwiesen ist. Es ist demnach hiermit ausgesprochen, dass nach der Anschauung des Propheten Amos die Israeliten auf ihrem Wüstenzuge die vierzig Jahre lang zebach und mincha nicht gebracht haben. Dies ist jedesfalls als sichere Thatsache anzuerkennen, wie es fast von den meisten Interpreten anerkannt wird. Bloss vereinzelt tritt noch die Anschauung auf, dass es in der Hauptsache auf das א zu Anfang des 26. Verses, auf die Verbindung von Opfern und Idololatrie ankomme, dass also bloss die Verbindung beider verneint sei und dass demnach, da man glaubte, das erstere, nämlich den Opferdienst in der Wüste, nach den pentateuchischen Büchern als gewiss annehmen zu müssen, nur die Idololatrie als

im Wüstenzuge nicht vorhanden zu statuiren sei. Man fand hierzu eine Analogie in dem bei Jes. 1, 13 vorhandenen Ausspruche gegen die Verbindung von **אֹרֶן וְעֵצָה**. Dass aber dies nicht der Sinn der Stelle sein kann, beweist V. 24, der bei solcher Auffassung ganz undeutlich wäre, weil man dann nicht anders könnte, als zu der gewiss unrichtigen Annahme schreiten, dass unter **מִשְׁפֵּט** und **זֶרְקָה** im Gegensatz zu Opfern und Festen, die auch diesen Bildern gebracht und gemacht werden, die rechten, dem Gott Israels gebrachten Opfer gemeint seien, woraus sich ein Sinn ergäbe, der dem ganzen Context ins Gesicht schläge. Allerdings bleibt dieses immer schwierig, es wird darum am einfachsten mit Smend, dem wir auch bis dahin in unserer Auffassung gefolgt sind, als Einleitung der Strafandrohung zu fassen und mit Ewald zu übersetzen sein: Ergo tolletis i. e. cum idolis vestris exulatum abibitis, obschon **נִשָּׂא** in solcher Verbindung gewöhnlich den Sinn von „in Procession herumtragen“ bekommt. Möglich ist, dass der Prophet mit einem Wortspiele ihre Wegführung eine „Procession“ ins Exil nennen will. In jedem Fall wird V. 25 in seinem Sinne durch V. 26, der etwas ganz Neues beginnt, und dessen Götzenbilder wir darum auch auf sich beruhen lassen können, durchaus nicht modificirt. V. 25 nun so aufgefasst, dann ist die Antwort Luther's auf die Frage: „Ja wohl“, wie er erklärend ergänzt, jedesfalls ganz unrichtig und das Gegentheil die Wahrheit. Der Vers sagt daher aus: Schlachtopfer und Mincha habt ihr mir in der Wüste vierzig Jahre lang nicht gebracht, Haus Israel. Damit ist aber nicht als das Normale bezeichnet, dass Jahve keine Opfer gebracht werden sollten, auch ist nicht gesagt, dass Amos keine Opfervorschriften kennen konnte. Nur die Thatsache einer immerwährenden Opferung während der vierzig Jahre der Wüstenwanderung wird in Abrede gestellt; denn es darf nicht einmal behauptet werden, dass jegliches Opfer ausgeschlossen sei, da die Benutzung geschichtlicher Vorkommnisse durch die Propheten in paränetischer Rede nicht historisch verwendet werden darf, man vgl. nur die

widersprechenden Urtheile über unsern Wüstenzug, Deut. 9, 7 auf der einen und Jer. 2, 2 f. 3, 4 etc. auf der andern Seite. Dass auch von Am. 5, 25 kein Rückschluss auf die Geschichte darf gemacht werden, zeigt das, wozu unsere Stelle als Beweis gelten soll. Es soll bewiesen werden, dass ein Mangel an Opfern nichts schadet gegen die Gottwohlgefälligkeit, und dies ist schon erwiesen, wenn überhaupt in dem angenommenen Zeitraum von vierzig Jahren unter Umständen nicht nach Vorschrift der zu Amos Zeit gebrachten Opfer gehandelt wurde. Wir sind zu dieser Annahme, die schon im Context begründet liegt, nicht aus apologetischem Interesse gekommen, sondern weil uns schon durch die andern Urkunden ausser Q die Nachricht von Opfern in jenem Zeitraum gegeben ist, cf. den Opferbefehl in Ex. 20, 24 und die Vorschriften über die Opfer z. B. Ex. 23, 18. 34, 25. Oder will man sich hier damit helfen, alle diese Befehle seien bloss eventuell, so will das nichts zu bedeuten haben, wenn wir erwägen, dass gerade JE im Gegensatz zu Q als Grund des Auszuges aus Aegypten den Befehl Jahve's an die Kinder Israel berichtet, ihrem Gotte in der Wüste ein Opfer darzubringen Ex. 5, 1. 3. 8. Uebrigens ist auch zu bemerken, dass von thatsächlichen Opfern in der Quelle Q wenig die Rede ist, dass sie sich meistens nur mit den Vorschriften für dieselben befasst, bei einigen sogar ausdrücklich hinzufügt, dass sie erst zu bringen seien, wenn das Volk in dem verheissenen Lande sich fest niedergelassen habe, cf. Num. 15, 1 ff. Uebrigens dürfen wir auch zur Beurtheilung der Geschichtlichkeit von historischen und cultischen Nachrichten in Q auf die oben gegebene Charakteristik von Q verweisen. Ueber die Gründe, warum wohl in der Wüstenwanderung die Opfergebote nicht eingehalten wurden, lassen sich vielerlei Vermuthungen aufstellen. Smend erinnert mit grosser Wahrscheinlichkeit an den Mangel von Schlachtvieh und Feldfrucht, da ja die Nahrung des Volkes Manna gewesen sei. Wir werden demnach aus dieser Stelle des Amos keinen Beweis entnehmen dürfen für die Nichtexistenz der Quelle Q. Q und Amos 5, 18 ff.

können nebeneinander bestehen und Amos kann so geschrieben haben, auch wenn er Q gekannt und dessen rituelle Opfervorschriften anerkannt hat. Die Opposition ist bei ihm bloss gerichtet gegen die Meinung, dass das Opfer allein für sich ohne die rechte Herzensstellung zu Jahve verdienstlich sei, was aber Q nicht behauptet.

Während Amos sich gegen die Thatsache der Opfer zu wenden scheint, richtet sich nun die Stelle Jer. 7, 21 ff. scheinbar auch gegen die Opfergebote: „Also sprach Jahve Seba'ot, der Gott Israels: Eure Brandopfer fügt (nur) zu euren Opfern und esset Fleisch! Denn nicht habe ich mit euren Vätern gesprochen und ihnen nicht befohlen am Tage, da ich sie hinausführte aus dem Lande Aegypten 'al dibre 'ola vazabach על־דברי עולה וזבח, sondern diesen Befehl habe ich ihnen gegeben: Höret auf meine Stimme und ich werde euch Gott sein, während ihr mir zum Volk seid, und wandelt in allen Wegen, wie ich euch gebiete, auf dass es euch wohlgehe.“ Zuerst handelt es sich bei dieser Stelle darum, ob die Schwierigkeit derselben in der Uebersetzung und Auffassung von על־דברי liege, wie vielfach behauptet wird. Guthe de foederis notione Jeremiana übersetzt ganz mit Recht, wie sich zeigen wird, das על־דברי mit „de“, hat aber Unrecht, wie sich ebenfalls zeigen wird, wenn er daraus den die Graf'sche Hypothese bestätigenden Schluss zieht, Jeremia habe keinesfalls eine auf sinaitische Bundesschliessung sich stützende Opferthora gekannt; Baudissin dagegen findet in seiner Recension von Guthe's Dissertation (cf. Schürer's theol. Literaturzeitung 1877 No. 13 Sp. 347) in dem על־דברי das deutsche „zum Zwecke“ ausgedrückt und glaubt die Rede am Sinai könne sehr wohl von Opfern gehandelt haben, ohne mit Jer. 7, 21 ff. in Widerspruch zu treten. Um den Thatbestand der Fälle, in denen das fragliche על־דברי oder על־דבר vor- kommt, zu überschauen, gebe ich eine vollständige Aufzählung derjenigen Stellen. in denen על־דבר(י) im Sinne einer Präposition steht: Gen. 12, 17. 20, 11. 18. 43, 18. Ex. 8, 8. Num. 17, 14. 25, 18(ter). 31, 16. Dt. 4, 21. 22. 24(bis). 23, 5. 2 Sam. 13, 22. 18, 5. Ps. 79, 9. Jer. 14, 1.

In allen diesen Fällen giebt על־דבר die Grundlage, den Grund an, der vorliegt, nirgends aber den Zweck, und überall wäre es mit lateinischem causa wiederzugeben, und nur Jer. 14, 1 und 2 Sam. 18, 5 liessen ein „de“ zu. Letztere Stelle entspricht auch noch in Betreff des Verbums צוה genau der Stelle Jer. 7, 22. Wir haben demnach auch an unserer Stelle zu übersetzen „in Sachen (in Betreff, anlangend) des Brandopfers und Schlachtopfers“ de holocaustis et sacrificiis. Ueberall ist das „adesse“ des mit על־דבר Eingeleiteten vorausgesetzt; nun behauptet Baudissin, dass es Ps. 45, 5 sich gewiss auf Herstellung einer Sache, auf etwas zu Erstrebendes und nicht schon Vorliegendes beziehe. Mit dem „gewiss“ ist jedesfalls zu viel behauptet. Die Stelle lautet: וְהָדָרָה צִלָּהּ רֶכֶב עַל־ דְּבַר־אֱמֶת וְעִנְיָה־צָדֵק וְתוֹרָה נִרְאֹת יְמִינָהּ: Mir ist nun 1. weder ausgemacht, dass wir hier es mit dem besprochenen על־דבר zu thun haben, und nicht vielmehr mit dem Worte דבר = Rede im Gegensatz zu דבר שקר cf. Deut. 13, 15. 17, 4. 22, 20. Ps. 15, 2. 119, 160 etc., noch 2. dass es, falls es wirklich = על stehen sollte, in dem Sinne von „zum Zwecke“ müsste gedeutet werden. Warum sollte es dann nicht den Grund, die Ursache abgeben zu dem רכב צלה? Uebrigens hat auch die Vorstellung eines „Reitens auf dem Wort der Wahrheit“ nichts Unsemitisches, wenn man bedenkt, dass sehr oft in ähnlicher Weise רדף gebraucht wird cf. Ps. 34, 15. 38, 21. Deut. 16, 20. Jes. 51, 1. Doch brauchen wir על nicht so direct von רכב abhängig zu machen, sondern fassen es als Ursache der Verbindung רכב צלה, in der naturgemäss der Begriff von צלה im Vordergrund steht.

Sonach ergibt sich aus den Fällen, in welchen על־דבר vorkommt, dass es niemals den Zweck ausdrückt, sondern sich stets auf etwas vorliegendes als die Veranlassung, als Grund zu der im Verbum gegebenen Thätigkeit bezieht; dies ist nämlich auch der Fall in Jer. 14, 8, wo man allein zweifelhaft sein möchte, denn die Dürre ist der vorliegende Grund dazu, dass das Wort Jahve's zu Jeremia geschah, wie es im Cap. 14 uns mitgetheilt ist.

Ist möglicherweise auch die Dürre noch bevorstehend gedacht, so ist sie doch im Sinne und in den Gedanken Jahve's schon vorhanden, und dann nach Empfang der Worte durch den Propheten auch letzterem bekannt, so dass er ganz gut diese Ueberschrift über unser Capitel 14 setzen konnte. Anders als in all den fünfzehn aufgeführten Stellen verhält es sich mit der Stelle Jer. 7, 22, weil hier das **על-דברי** in einem negativen Satze steht, und die Negation **לא** nicht zu dem Verbum **צויתים** (denn V. 23 sagt ja gerade aus, dass Jahve geboten habe [**צויתי**]), nicht zu **הוציא אותם מארץ מצרים** oder **את-אבותיהם** (denn dann würde der Sinn zu einer dem Propheten gewiss fern liegenden historischen Berichtigung werden, dass die Opfer keine mosaische Institution seien, und gerade in Widerspruch treten mit der vom Propheten beabsichtigten Aussage, in welcher er die Opfer als solche als minderen Werthes hinstellen will, weil sie nothwendig so zu verstehen wäre, dass der Herr anderen als ihren Vätern also ihnen, den Zeitgenossen des Propheten, selbst, oder zu anderer Zeit als zur Zeit des Auszuges aus Aegypten, also vor oder nach demselben, wirklich Opfer geboten habe,) sondern nur zu **על-דברי עולה וזבה** gehören kann. Demnach sagt V. 22 aus: „Brandopfer und Schlachtopfer waren nicht Grund zu einem Befehle (oder Gegenstand eines Befehles) Gottes an Israel zur Zeit des Auszuges aus Aegypten.“ Da nun Brandopfer und Schlachtopfer nur als Grund und Object des Gebietens negiert werden, so könnte man daraus schliessen wollen, dass Opfer dennoch vorhanden waren, als die Kinder Israel auszogen; allein es ist zu bedenken, dass Jeremia schreibt und er ganz wohl von etwas zu seiner Zeit Bestehendem, zu Mose's Zeit dagegen noch nicht Vorhandenem sagen konnte, Jahve habe dasselbe nicht zum Gegenstand des Gebietens gemacht, wie wir etwa in ähnlicher Weise sagen möchten: „Jesus Christus hat seinen Jüngern nichts geboten über die Civilehe.“ Demnach ist das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein zu Mose's Zeit unbestimmt gelassen.

Hieraus erhellt, dass durch Erklärung des **על-דברי**

Jer. 7, 22 noch nicht erklärt ist. Wir sind also darauf angewiesen, der Stelle von anderer Seite beizukommen. Denn eine so vollständige Abrogierung der Opfer, nicht bloss als mosaische Institution, wie oben gezeigt ist, sondern überhaupt, wie sie der Vers ausspricht: „ich habe euren Vätern (beim Auszug aus Aegypten und wenn da nichts, überhaupt) nichts über die Opfer geboten“ kann nicht absolut gefasst werden, auch Jeremia's Anschauung nimmer sein. Abgesehen davon, dass Jeremia selber die Opferinstitution anerkennt cf. Jer 33, 18 וְלִפְתָּחִים הָלֹחִים לְאַיִפֶּרֶת אִישׁ מִלִּפְנֵי מַעֲלָה עוֹלָה וּמִקְטֹרֶת מִנְחָה וְעֹשֶׂה זֶבַח כָּל־הַיָּמִים: (welche Stelle allerdings Duhm mit Hitzig, Movers und Guthe für unjeremianisch hält) und Jer. 17. 26 וּבָאָה מִעֲרֵי־יְהוּדָה וּמִסְבִּיבוֹת יְרוּשָׁלַם וּמֵאֶרֶץ בְּנֵי־מִן וּמִן־הַשְּׂפֵלָה וּמִן־הַהָר וּמִן־הַגֶּב מִבָּיִם עָלָה יִזְבַּח וּמִנְחָה וּלְבֹנָה וּמִבְּיֹאֵי יְהוָה: wäre es nicht zu begreifen, dass ein Mann wie Jeremia, dem ja jederzeit ein so grosser Theil an der Reform unter Josia eingeräumt wurde, dem ja selbst nebst anderen die Autorschaft des Deuteronomiums zugetraut wurde, die Opfer in solcher Weise abrogieren sollte. Jedesfalls war ja das Deuteronomium gewissermaassen die Constitution, die zwischen Volk und König geschlossen wurde, die von nun an Rechtskraft haben sollte. Wie sollte Jeremia absolut es bestreiten wollen, dass Jahve Opfer geboten habe, indem er zugleich bemüht war das Deuteronomium zu sanctionieren, welches den Befehl von Opfern beim Auszug aus Aegypten für Israel enthält cf. Deut. 12, 5 ff., wo die Bemerkung אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה an der Thatsache eines Opferbefehls nichts ändert, und welches ja gearbeitet ist nach JE, der Israel ausziehen lässt, damit es Gottes Befehl gemäss ein Fest ihm feiern und ihm Opfer darbringen kann? Im Uebrigen lässt sich auch aus der Stelle Jer. 19, 5 entnehmen, dass den Brandopfern gegenüber, die dem Baal gebracht wurden und nicht geboten waren, es solche gab, die von Jahve geboten waren. Nach alledem werden wir den Vers 22 des 7. Capitels nicht pressen dürfen. Ueberhaupt müssen bei solchen corresponierenden Gliedern eines Satzes wie 7, 22

und 23 die beiden Gedanken zusammengenommen und der eine nach dem andern eingeschränkt werden. Wir müssen die oben über die grammatische Eigenthümlichkeit des שׁוּב cf. pg. 309 ff. gemachten Bemerkungen auf das höhere Gebiet der Rhetorik übertragen, und für solche Gegenüberstellungen würden sich selbst in unseren Reden und in ausseralttestamentlicher Literatur manche Beispiele finden, ohne dass man bloss den einen Theil oder die eine Hälfte aus dem Zusammenhang herausreissen dürfte, mit dem Anspruch, dass diese Worte in ihrer Allgemeinheit die Ansicht des Schriftstellers enthielten. So lässt sich z. B. denken, dass ganz in ähnlicher Weise ein Redner sage: „Nicht hat Jesus Christus zur Zeit seines Erdenlebens uns befohlen gute Werke zu thun, sondern folgendes Gebot hat er uns gegeben: „Glaubet an die durch mich gebrachte Versöhnung“ und so schreibt ganz analog Paulus 1 Cor. 1, 17 $\text{Ὁὐ γὰρ ἀπέστειλέν με Χριστὸς βαπτίζειν ἀλλὰ εὐαγγελίζεσθαι}$. Dies hat auch schon im vorigen Jahrhundert William Lowth erkannt, den Curtiss in the levitical Priests pg. 134 citiert: The simplest, and, as it seems to us, the only correct explanation, is that which has been given by William Lowth (A Commentary upon the Prophecy and Lamentations of Jeremiah, London 1718 pg. 77): „It is a way of speaking usual in Scripture, to express the preference, that is due to onething above another, in terms which express the rejecting of that which is less worthy; and thus I conceive we are to understand the text here in correspondence with the parallel place of Hos. 6, 6. „I will have mercy and not sacrifice,“ —the words in both places implying that God always laid a greater stress upon sincere obedience than on external observances, and designed the latter as so many mounds and fences to guard and preserve the former.“ Wie wenig überhaupt Jeremia mit seinen Worten einen Beweis für die Nichtexistenz von Q liefern kann, zeigt der Umstand, dass er zum grossen Theil gerade aus der Quelle Q die Forderung entnimmt, welche Jahve an das Volk gestellt habe $\text{והייתי לכם לאלהים ואתם תהיו לי לעם}$

cf. unten zu Ex. 6, 7 Q. Dass dieses Resultat mit dem übrigen Befund in Jeremia übereinstimmt, haben wir oben gesehen, und der Sinn unserer Stelle: „Wenn Opfer und Gehorsam einander gegenübergestellt werden, so darf gesagt werden, Jahve habe nichts über die Opfer geboten, sondern nur Gehorsam verlangt,“ zeigt uns, dass auch Jeremia auf dem von den Propheten allgemein eingenommenen Standpunkt steht, und dass auch Q durch dieselbe nicht zum Nochnichtsein verurtheilt wird. Allerdings decken sich die Anschauungen von Jeremia und Q nicht, aber sie schliessen sich auch nicht aus, da auf der einen Seite Jeremia auch in der schärfsten Stelle 7, 22 die Opfer nicht absolut verwerfen will, und auf der andern Q nirgends den höhern Werth des reinen, treuen Gehorsam's zu bestreiten Gelegenheit und Absicht hat, wenn schon bei der Darstellung bloss dieser einen, der cultischen Seite des Gottesdienstes in seinem Werke naturgemäss Einseitigkeit und damit Ueberschätzung des Cultus hervortreten scheint.

7. Art und Weise der Aufzählung der Spuren.

Wenn wir nun diejenigen Stellen, auf die wir Beziehungen in den vorexilischen Propheten annehmen zu können glauben, aufzuzählen haben, so steht uns ein doppelter Weg offen: entweder können wir die einzelnen Propheten ihrer chronologischen Folge nach auf die Hinweisungen und Anspielungen, die in ihnen auf Q zu finden sind, untersuchen und auch in dieser Reihenfolge aufführen, oder wir können die nach obiger Tabelle in Kayser'scher Quellenscheidung dargebotene Quelle Q Stück für Stück vornehmen und die auf ersterem Wege gefundenen Beziehungen aufzeichnen. Der erstere Weg ist derjenige, den die Untersuchung hat einschlagen müssen, der zweite ist derjenige, der das Resultat der Untersuchung giebt. Schlagen wir den ersten Weg ein, so werden manche Zurückbeziehungen und Rückweisungen nothwendig sein und vieles Zusammengehörende auseinandergerissen werden.

Daher ziehen wir den zweiten Weg vor, da die Nachtheile, die derselbe mit sich führt, gering sind. Es wird nämlich bei letzteren nicht so leicht ersichtlich, ob schon die ältesten Propheten Q gekannt haben und ob die Bekanntschaft mit Q im Laufe der Zeit wächst oder abnimmt. Doch auch vorausgesetzt, wir fänden bei den ältesten Propheten keine Beziehungen, sondern erst bei den jüngeren, so wäre doch damit die ganze Anschauung und das Gewicht der Grafschen Hypothese erschüttert, und es müsste dann in vorexilischer Zeit ein Zeitpunkt ausfindig gemacht werden, und da würde sich im Grossen und Ganzen nichts anderes zeigen als die Zeit von Mose bis David, und in diesem weiten Sinne gefasst heisst demnach auch jetzt noch die Frage: Moses oder Esra, Grundlage oder Schlussstein. Allerdings bleibt uns bei diesem Gange der Aufzählung von Spuren einer Bekanntschaft mit Q eine immer mit grosser Emphase in Anspruch genommene Stütze der Grafschen Hypothese, die Frage des Verhältnisses von Q zu Ezechiel, welchen Curtiss mit Recht als *the modern critic's bridge* bezeichnet hat, für sich allein unbehandelt und wird nach den einzelnen Abschnitten von Q zertrennt. Doch dürfen wir hier auf die pg. 144 f. gemachten Bemerkungen hinweisen, und ausserdem wird durch die Entscheidung unserer Hauptfrage auch die Nebenfrage erledigt werden, ob die Capp. 40—48 in Ezechiel die Brücke seien, die hinüberleitet in eine Q angemessene Zeit. Endlich ist von Kayser noch eine weitere Eintheilung von Q nach historischen und gesetzlichen Abschnitten gemacht worden, eine Eintheilung, der wir nicht folgen werden, weil es ja schwer ist, in Q eine solche Scheidung vorzunehmen, da es in der Art von Q liegt, dass in ihm die gesetzlichen Theile die Hauptsache sind und die geschichtlichen Notizen dazu nur die Einleitung bilden. Wir halten uns daher einfach an die Reihenfolge der Q zugeschriebenen Stücke, wie wir sie in den Pentateuch eingearbeitet vorfinden, ohne uns darum zu kümmern, ob sie sich hier in der richtigen und ursprünglichen Ordnung befinden.

8. Spuren einer Bekanntschaft der Propheten mit Q.

A. Genesis.

Gen. 1, 1. Auf die Nachricht von dem **ברא** Gottes finden wir in den Propheten manche Beziehung, doch, da dies eine allgemein verbreitete Anschauung mag gewesen sein, so kann hieraus nicht auf eine Bekanntschaft mit Q geschlossen werden cf. z. B. Jes. 45, 12 f. 18. Dagegen ist Jer. 4, 23 **והנה תהו ובהו** schwerlich anders anzusehen, als eine Rückbeziehung auf Gen. 1, 2. Zwar finden sich die beiden Worte **תהו ובהו** in naher Verbindung auch bei Jes. 34, 11, doch auch hier stehen diese Worte wiederum, wenn auch getrennt, in Beziehung auf **ארץ**. Jesaia sagt nämlich: „Und es wird ihr Land zu brennendem Pech werden, Nacht und Tag wird es nicht verlöschen, ewiglich wird sein Rauch aufsteigen, von Geschlecht zu Geschlecht wird es verwüstet sein, auf immerdar wird niemand durch dasselbe hinziehen, und es werden Pelikan und Igel dasselbe in Besitz nehmen und Reiher und Rabe in ihm wohnen: **ונטה עליה קריתו ואבני-בהו**:“ Mag man auch hier noch zweifeln, so geht doch sicher auf Gen. 1. Jer. 4, 23 ff. zurück, diese Verse sind ganz an Gen. 1. angelehnt, was uns bei Jeremia durchaus nicht wundert, der solche Nachbildungen liebt, man vgl. Jer. 1, 4—10 mit der Berufung Mose's Ex. 4, 10 und der Inauguralvision Jes. 6., und Jer. 20, 14 mit der Verfluchung des Geburtstages bei Hiob 3, 3 ff. Jer. 4, 23 ff. bildet ein grossartiges Gegenstück zu dem **והנה טוב מאד** und **וירא אלהים כי טוב** Gen. 1, 31 mit seinem mehrfachen **והנה . . . ראיתי** Jer. 4, 23. 24. 25. 26. Zuerst ist es angewandt auf die Erde und hier nun ist sie wieder **tohu vabohu והנה** **ראיתי אתהארץ והנה** Gen. 1, 2, dann auf den Himmel **אלהשמים ואין תהו ובהו** Gen. 1, 3. V. 24 giebt dann eine selbständige poëtische Ausführung dieses Bildes und V. 25 bezieht sich wieder auf Gen. 1. 26. 27 **ראיתי והנה אין האדם וכל-עוף השמים נדדו**.

Gen. 1, 22. 28 findet sich das bisher immer als eine dem Q eigenthümliche Verbindung angesehene פרה ורבה, welches auch von 14 Malen, in denen es im A. T. vorkommt, 10 Mal in der Genesis steht und zwar in unbestritten zu Q gehörigen Abschnitten. Ausserdem findet es sich noch Jer. 3, 16. 23, 3. Ez. 36, 11 und Lev. 26, 9. Letztere Stelle, wenn nicht zu Q gehörig, beruht doch unbedingt auf Gen. 17, 20, da Lev. 26, 9 dieser Ausdruck 1. innerhalb der Segensverheissung steht, wie Gen. 17, 20, und weil ebenso Gen. 28, 3. 48, 3 f. ein ausdrückliches ברך damit verbunden ist und 2. da Lev. 26 fortfährt wie Gen. 17, 21 mit אתהברית Lev. 26, 9. Merkwürdigerweise fährt auch Jer. 23, 3 mit einem והקימותי fort, allerdings in anderer Verbindung. Andererseits beruht dann wieder Ezech. 36, 11 auf Lev. 26, 9, denn der Verbindung der beiden Worte פרה ורבה ist wie in Lev. 26, 9 vorausgestellt ein ופניתי אליכם Ezech. 36, 9, wo der einfache Ausdruck des Leviticus künstlich übertragen ist auf die הרי ישראל, Kayser hat auch mit einem blossen Appell an die Stelle Jer. 7, 22. 23 (a. a. O. pg. 166) diese Aufstellung zurückgewiesen und nicht bedacht, dass mit Leugnung eines Zusammenhangs solchen Sprachgebrauchs jegliche Schlussfolgerung von ähnlichen Phrasen aus auf dieselbe Quelle als dahinfällig erklärt ist. Zudem ist das ורבו ופרי bei Ezechiel ziemlich nichtssagend nach dem vorhergehenden והרביתי עליכם אדם ובהמה, wenn es nicht eine Rückbeziehung auf die Stelle Gen. 1 ist, wodurch es einen volleren Sinn bekommt.

Die archaistische Form היתו Gen. 1, 24 lässt wohl keinen Schluss zu, obschon man nicht leugnen kann, dass dieselbe sonst nirgends in prosaischem Texte, sondern bloss in poetischen und prophetischen Büchern vorkommt, wodurch man leicht zu der Annahme eines bewussten Archaismus greifen könnte, der auf Gen. 1, 24 zurückgeht. Diese alte Form findet sich noch Zeph. 2, 14. Jes. 56, 9 (bis) Ps. 50, 10. 79, 2 (hier mit ארץ verbunden) 104, 11. 20.

Dagegen gilt wieder als Q eigenthümlicher Sprachgebrauch die Verbindung von היתדהארץ Gen. 1, 25. 30.

9, 2. 10 (bis), wofür sonst **חַיַּת-הַשָּׂדֶה** steht. Besonders im zweiten Schöpfungsbericht (und überhaupt viel häufiger) kommt **חַיַּת-הַשָּׂדֶה** vor. Fast möchte man annehmen, dass es eine genauere Bezeichnung als das **חַיַּת-הָאָרֶץ** sein sollte, da ja unter letzteren auch im weiteren Sinne **עוֹף הַשָּׁמַיִם** u. **בְּהֵמָה** verstanden werden könnte. Doch in Q findet es sich immer im Gegensatz zu **עוֹף הַשָּׁמַיִם** und zeigt dadurch unzweifelhaft, dass Q in besonderem Sinne an die wilden Thiere des Feldes denkt und in diesem Sinne ist es gewiss auch an den übrigen Stellen des A. T's. gebraucht, wo es für sich allein steht cf. Ez. 34, 28. Ijob. 5, 22 oder wo es in derselben Gegenüberstellung zu **עוֹף הַשָּׁמַיִם** vorkommt 1 Sam. 17, 46. Ez. 29, 5. 32, 4 und Ps. 79, 2. Eine weitere Bedeutung scheint es bloss zu haben in dem zweiten **חַיַּת-הָאָרֶץ** Gen. 9, 10 (Q), wo auch **בְּהֵמָה**, **עוֹף**, und **חַיַּת-הָאָרֶץ** im engeren Sinn darunter gefasst werden. An eine Beeinflussung des Sprachgebrauchs einer späteren Zeit durch denjenigen von Q lässt sich am ehesten bei Ezechiel denken, der oftmals in Verbindung mit **עוֹף** und **רֶמֶשׂ** (neben dem auch bei ihm vorkommenden **חַיַּת אֶרֶץ**) diesen in Q befindlichen Ausdruck doch in seinem Sprachgebrauch mit **חַיַּת הַשָּׂדֶה** wiedergibt cf. z. B. Ez. 38, 20. 39, 4. 17. Zudem gehören 1 Sam. 17, 46. Ijob 5, 22 und wahrscheinlich auch Ps. 79, der zu den sogen. elohistischen Psalmen gerechnet wird, doch einer ältern Zeit an. Es ist also hier ein Wandel des Sprachgebrauchs anzunehmen, der ausgehend von dem älteren unbestimmteren **חַיַּת-הָאָרֶץ** sich in das bestimmtere **חַיַּת הַשָּׂדֶה** verwandelt hat. Bei der Annahme der Abhängigkeit des Ezechiel von Q erklärt sich auch das vereinzelte Auftreten von **חַיַּת-הָאָרֶץ** bei Ezechiel. **חַיַּת הַשָּׂדֶה** findet sich fast durch alle Bücher hindurch im Ganzen 30 Mal im A. T., nirgends in Q übereinstimmend zugeschriebenen Abschnitten, aber doch in Lev. 26, 22.

Auch **רֶמֶשׂ**, von dem Gen. 1, 28 gesagt wird **רֶמֶשׂ הָאָרֶץ**, findet sich vorzüglich in Stücken von Q Gen. 1, 24. 25. 26. 30. 6, 20. 7, 14. 8, 17. 19. 9, 3, daneben bei JE nur in Gen. 6, 7. 7, 23, wo wir blosses **רֶמֶשׂ** fin-

den, ferner Gen. 7, 8, das dem Redactor zugeschrieben wird, in der Umbildung **רִמְשׁ עַל־הָאָדָמָה**, und bei Lev. 11, 44. 20, 25, welche Stellen dem Ezechiel zugeschrieben werden, und endlich noch Deut. 4, 18 mit **אָדָמָה**, auf welcher Stelle Ez. 8, 10 beruht. Ganz wie in Q findet es sich in Hos. 2, 20 (**רִמְשׁ הָאָדָמָה** Gen. 1, 25) und Ez. 38, 20 (cf. Gen. 1, 26 und 25) mit der Beifügung **הָרִמְשׁ עַל־** **הָאָדָמָה** (bei Q **עַל־הָאָרֶץ**, doch ist diese Aenderung ohne Bedeutung weil bei Q sonst gewöhnlich auch vorkommt (**רִמְשׁ הָאָדָמָה**), sodass an diesen beiden Stellen an eine Reminiscenz aus Q gedacht werden muss. Deut. 4, 18 kann ja doch nicht die Grundstelle sein, weil Hosea nach unserer Annahme vor dem Deuteronomiker gelebt hat. Uebrigens ist Deut. 4, 16. 17 und 18 so durchsetzt mit Ausdrücken, die sonst nur in Q vorkommen, dass eine Abhängigkeit dieser Verse von Q oder umgekehrt des Q von diesen Versen nicht geleugnet werden kann. Man vergleiche das Q angehörige **זָכַר וְנִקְבָּה** [denn dass dieser Ausdruck auch einmal JE Gen. 7, 3 vorkommt, kann wohl dagegen nicht aufkommen, sondern vielleicht eher beweisen, dass JE auch die Quelle Q nicht unbekannt war. Dagegen hätte diese Stelle Gen. 7, 3, die auch nach Wellhausen zu JE gehört (Wellhausen a. a. O. I, 312), diesen abhalten können von der voreiligen Statuirung aramäischen Ursprungs dieses **זָכַר** und **נִקְבָּה**, wenn er dieselbe nicht übersehen hätte, weil hier trotz dem in anderen Stellen angewendeten Mittel einer Aenderung in **זָכַר** die Schwierigkeit von **נִקְבָּה** nicht gehoben ist (cf. Wellhausen a. a. O. I. 401 f. und gegen ihn und seine aramäischen Wörter überhaupt Ryssel de elohistae pentateuchici sermone pg. 72 ff.)]; ferner **כָּל־צִפּוֹר כָּקָה** Gen. 7, 14 mit **כָּל־צִפּוֹר כָּקָה** Deut. 4, 17 und **תִּבְנֶנָּה** Ex. 25, 9 (bis) und 25, 40 mit Deut. 4, 18. Nun ist gewiss der einfachste Weg, diese Verwandtschaft zu erklären, die Annahme, dass nicht der Sprachgebrauch eines grossen Werkes (Q) nach einer Stelle von drei Versen sich gebildet habe, sondern dass diese Verse sich aus Erinnerung an Q so bei einem späteren Schriftsteller gestalteten. Diese Annahme ist meines

Erachtens auch noch einfacher als die, dass Q einer Sphäre des Sprachgebrauchs angehöre, dessen Hauptreste vom Deuteronomium an vorliegen.

Eine wenn auch nicht genau unter unsere Aufschrift gehörige, doch nahe verwandte Frage findet am Schlusse unseres Berichts über die Schöpfung Veranlassung zu ihrer Erörterung; es ist die Frage, ob Gen. 2, 1—3 die Grundlage oder erst der Ausläufer der Motivirung des Sabbathgebotes Ex. 20, 9—11 sei, eine Frage, die deswegen im eigentlichen Sinne nicht in den Rahmen unserer Aufgabe gehört, weil wir uns nur auf die Propheten zu beschränken haben, die wir aber dennoch im Vorbeigehen berühren müssen. Der Dekalog Ex. 20, früher noch Q beigezählt, wird nun mit grosser Uebereinstimmung der Kritiker dem früher sogenannten zweiten Elohisten beigelegt, den wir nun mit Wellhausen einfach E nennen. Sein Werk haben wir erhalten in der Verbindung mit demjenigen des J als JE, das schon in alter Zeit als bekannt nachweisbar ist. Nun lässt sich nicht leugnen, dass, wenn das Sabbathgebot seine Begründung erhält durch den Hinweis auf den Ruhetag Gottes nach der in sechs Tagen vollendeten Schöpfung, diese Anschauung unter Israel allgemein muss geherrscht haben, und wir würden dies unbedingt mit Recht aus Ex. 20, 9—11 schliessen, auch wenn wir nicht ausdrücklich dieselbe in dem Schöpfungsberichte von Q bestätigt fänden. Dass aber Ex. 20, 11 auch im Ausdrucke **כִּי שֵׁשֶׁת־יָמִים עָשָׂה יְהוָה אֶת־הַשָּׁמַיִם וְאֶת־הָאָרֶץ אֶת־הָיִם וְאֶת־כָּל־אֲשֶׁר בָּם וַיָּנַח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עַל־כֵּן בָּרַךְ יְהוָה אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֵׁהוּ:** den Schöpfungsbericht von Q, speciell Gen. 2, 1—3 voraussetzt, ist einleuchtend. Dies haben auch die Anhänger der Graf'schen Hypothese gefühlt und sich diesem Argumente gegen dieselbe nur dadurch zu entziehen gewusst, dass sie diese Begründung des Sabbathgebotes für später eingeschoben erklärten. Diese Annahme glaubten sie stützen zu können, durch den Hinweis auf die anders geartete Sabbathsbegründung im Deuteronomium cp. 5, 14 f. . . . **לֹא תַעֲשֶׂה כָל־מְלָאכָה לְמַעַן יָנוּחַ עַבְדְּךָ וְאִמָּךָ כָּמוֹהָ: זָכַרְתָּ כִּי־עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ**

מִצְרִים וְיֵצֵאָה יְהוָה אֱלֹהֶיהָ מִשָּׁם בְּיָד חֲזָקָה וּבְזֹרֹעַ נְטוּיָה עַל־כֵּן
צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֶיהָ לַעֲשׂוֹת אֲתֵיּוֹם הַשַּׁבָּת: Dagegen aber ist
geltend zu machen, dass die deuteronomische Begründung
ganz mit dem Inhalte des Deuteronomiums als eines hu-
manen Volksgesetzes, das besonders auch auf die Dienst-
boten, Fremdlinge und Waisen Rücksicht nimmt, conform
ist cf. Deut. 10, 19. 15, 16, 12. 24, 18. 22 und dass
sie nicht sowohl eine Begründung des Sabbathgebotes als
solchen, deren es als von allen anerkannt durch den Deu-
teronomiker weniger mehr bedurfte (darum auch שְׁמֹר,
während Ex. 20, 9 זָכָר hat), sondern eine Einschärfung
der Forderung einer allgemeinen Sabbathruhe ist, von
der auch Knechte und Fremdlinge nicht auszuschliessen
seien, indem das Gebot die Kinder Israel an die eigene
Knecht- und Fremdlingschaft in Aegypten erinnert und
eben die Ruhe als den eigentlichen Zweck des Gebotes
hinstellt. Um diese Milde und Rücksicht auf Knechte
und Fremdlinge einzuschärfen genügte dem Deuterono-
miker natürlich die Verweisung auf Gottes Ruhe nicht,
darum setzte er an die Stelle der schon vorhandenen Begrün-
dung in Ex. 20. den dem ganzen Charakter seines Werkes
angemessenen Hinweis auf den schweren Dienst in Aegyp-
ten, was ja, auch viele Jahrhunderte nachher dennoch
seine Wirkung haben konnte. Von einer erst am Ende
des Wüstenzuges vorgenommenen Einrichtung des Sab-
bathes, was man aus אֱלֹהֶיהָ לַעֲשׂוֹת אֲתֵיּוֹם
geschlossen und dann als mit der Voraussetzung
von Q und somit auch von der Begründung des Sabbath-
gebots in Ex. 20 unvereinbar angesehen hat, sodass also
letztere erst später in den ersten Dekalog müsse einge-
schoben sein, ist Deut. 5, 12—15 keine Rede. Im Gegen-
theil ist ja das עֲשׂוֹת des Sabbathes ausdrücklich durch das
צִוָּה V. 15 in eine frühere, vergangene Zeit verlegt, was
noch bestätigt wird durch das שְׁמֹר am Anfang des Ge-
botes und das Dt. eigenthümliche, in Ex. 20 nicht vor-
handene כֹּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֶיהָ in V. 12.

Ueberhaupt hat die Annahme von Interpolationen
zur Ermöglichung der Aufrechterhaltung einer Hypothese

jederzeit etwas Missliches, und doch ist dies hier in unserer Frage nicht der einzige Fall dieser Art; denn in gleicher Weise sind die Anhänger von Graf gezwungen, Auslassungen des Redactors in der Quelle JE anzunehmen, um nicht zu der Erklärung greifen zu müssen, dass in Dt. sich Reminiscenzen aus Q aufweisen lassen. Man vergleiche:

1. Die Zahl der 70 Seelen, die nach Aegypten auswanderten. Diese Zahl hat ausser Deut. 10, 22 (vgl. 26, 5. *מֵתֵי מֵעַט*) nur Q Gen. 46, 27 (und Ex. 1, 5, welchen Vers Kayser a. a. O. pg. 36 dem Sammler zuschreibt). Nach Kayser muss bei Gen. 46, 27 eine Bearbeitung durch den Sammler angenommen werden (a. a. O. pg. 31 f.), und nach Wellhausen (Jahrb. f. d. Th. 1877. pg. 472) hat wohl der Redactor Gen. 46, 8—27 eine ältere einfache Angabe von JE verdrängt.

2. Die Zwölfzahl der Kundschafter Deut. 1, 23 vgl. mit Num. 13, 3 ff. Wellhausen nimmt an, dass uns in Num. 13 der Anfang des Berichtes von JE nicht erhalten ist, wo diese Zahl auch soll angegeben gewesen sein (a. a. O. pg. 470).

3. Der Befehl zur Bereitung einer Bundeslade Deut. 10, 1. 2 cf. Ex. 25, 10. 16. Zwar ist wohl Deut. 10, 1. 2 eine Wiederholung des jehovistischen Ex. 34, 1.

Wie aus einer Vergleichung der beiden Stellen erhellt, fehlt bei JE die in Dt. eingeschobene Bundeslade. Dazu kommt aber, dass die Bundeslade in JE überhaupt sehr selten erwähnt ist cf. Num. 10, 33. 35. 14, 44 (und Gen. 50, 26, an welcher Stelle *אָרֹן* die Lade bezeichnet, in die Josephs Leiche in Aegypten gelegt wurde.) Von dem Befehl einer Bereitung der Bundeslade ist jedesfalls in JE nirgends eine Spur, auch hat man bei der äusserst geringen Aufmerksamkeit, die JE diesem alten Heiligtum schenkt, keinen Grund zur Annahme, dieser Befehl habe ursprünglich in JE gestanden und die Stelle von der Bundeslade sei durch den Redactor ausgelassen worden. Aber dennoch müssen die Anhänger der Graf'schen

Hypothese auch dies annehmen, nur damit das Dt. nicht etwa die Bundeslade auf Grund von Q erwähne.

Das nächste Q angehörige Stück tritt uns in den **אדם תולדת** cap. 5 (ausgenommen V. 29 b) entgegen; dass keine Beziehungen auf dasselbe vorliegen können, ist von vornherein begreiflich. Anders dagegen verhält es sich mit den **נח תולדת** cap. 6, 9—22. Zwar ist die **צדקה**, welche Ezechiel 14, 14. 20 an **נח**, gleichwie an **הנאל** und **הנאל** rühmt: **בצדקתם ונצלו (ונצלו) נפשם**, nicht bloss Q, sondern auch JE bekannt cf. Gen. 7, 1 **כִּי-רָאִיתִי צְדִיק** 1 **נח איש צדיק תמים** 6, 9 (JE) und Gen. 6, 9 **לפני בְּדֹר הַזֶּה**: **נח איש צדיק תמים** (Q). („Welcher der beiden parallelen Ausdrücke der ursprüngliche sei, JE Gen. 7, 1 oder **צדיק בדרתו** Q 6. 9, darüber kann in der That kein Urtheilsfähiger im Zweifel sein“, meint Wellhausen (Gesch. Isr. I. 403), während doch die beiden Ausdrücke **בדר** **זה** und **בדרתו** ganz Verschiedenes bezeichnen sollen und also nicht das eine die spätere Ausdrucksweise für das andere sein will. JE will sagen: „unter diesem Geschlecht“, das als gottlos durch die Fluth umkommen soll und Q rühmt seine Gerechtigkeit in allgemeinerem umfassenderem Sinn: „unter seinen Zeitgenossen überhaupt.“) Dagegen wird man eine Erinnerung an Gen. 6, 11 und 13 **תמלא הארץ חמס** und **תמלא הארץ חמס** sehen dürfen in Mich. 6, 12 **העיר אשר עשירה מלאו חמס** und in Ez. 7, 23 und 8, 17 **העיר אשר עשירה מלאו חמס**. In gleicher Weise erinnert an die Sintfluth, und insbesondere an ihre Ankündigung Gen. 6, 13 **שכנתי קץ פל־בשר בא לפני** Jer. 51, 13 **על־מים רבים רבת אוצרת בא קצה אמת בצערה**: was noch erhärtet wird durch V. 42, wo deutlich ausgesprochen ist, dass an eine Verwüstung durch Wasser gedacht wird: **עלה על־בבל הים בהמון גליו נכסתה**:

Der in dem folgenden Q angehörigen Abschnitte auffallende Ausdruck Gen. 7, 11 **תהיה רבה** findet sich noch dreimal im A. T. aus Q entlehnt, nämlich Am. 7, 4. Jes. 51, 10 und Ps. 36, 7, wozu auch noch zu zählen sein wird Ps. 78, 15 **תהמית רבה**. Ferner ist zu bemerken, dass das Wort **תהום**, wo es im Pentateuch vorkommt, mit Aus-

nahme von Deut. 8, 7 עֲנִית וְהַחֲזִימָה „Quellen und rauschende Wasser,“ entweder Q angehört wie Gen. 1, 2. 8, 2 oder solchen Stücken, die zu den ältesten Bestandtheilen des Pentateuchs gezählt werden vgl. Gen. 49, 25, welches Capitel nach Kuenen „in de Richterperiode of onder David“ verfasst ist, und abhängig davon Deut. 33, 13, dessen Dichter „vermoedelijk een tijdgenoot van Jerobeam II. c. 800 v. Chr.“ ist (Kuenen a. a. O. I bl. 101), ferner Ex. 15, 5 und 8, welches Stück alt, aber doch in Kanaan gedichtet ist (Kuenen a. a. O. I. bl. 130). Kayser (a. a. O. pg. 161) glaubt jede Beziehung verneinen zu müssen, weil an allen drei Stellen Am. 7, 4. Jes. 51, 10 und Ps. 36, 7 nicht an die Sintfluth gedacht sei, aber trotzdem scheint es uns erklärlicher, wenn Poëten und Propheten ein notorisch altes Wort sich aneignen, als wenn ein trockener Schematiker mehrmals ein dichterisches Wort anwenden sollte.

Der Q eigenthümliche Ausdruck בָּעֵצִים הַיּוֹם הַזֶּה Gen. 7, 13. 17, 23. 26. Ex. 12, 17. 41. 51. Lev. 23, 21. 28. 29. 30. Deut. 32, 48. Jos. 5, 11 (Q) findet sich jedesfalls aus Q entlehnt (Jos. 10, 27) Ez. 2, 3. 24, 2 (bis) 40, 1 und dem ezechielischen Lev. 23, 14. Ebenso findet sich die Verbindung לֹא צִפּוֹר כָּל-כְּנָה Gen. 7, 14 wieder Ez. 17, 23 und ähnlich 39, 4.

Die im noachitischen Bundesschlusse Gen. 9, 1—17 28 f. (Q) enthaltenen Gebote finden sich öfters erwähnt. Das erste ist das Verbot des Blutgenusses אַךְ בָּשָׂר בְּנֶפֶשׁוֹ לֹא תֹאכְלוּ: דָּמִיו לֹא תֹאכְלוּ, welches sich wiederfindet Lev. 17, 10—14 (Q) Lev. 3, 17. 7, 26 f. (Q) Lev. 19, 26 (in dem dem Ezechiel zugeschriebenen Abschnitte) לֹא-תֹאכְלוּ עַל-יָהָם. Fast in denselben Worten wie Lev. 17, 13 steht das Verbot Deut. 12, 16. 15, 23 mit derselben Begründung, dass das Blut der Sitz der Seele sei Dt. 12, 23. 24 cf. Lev. 17, 11 und in ähnlicher Bezeichnung treffen wir eine Ausführung dieses Verbotes durch Saul an dem dasselbe missachtenden Volke 1 Sam. 14, 32—34, wo das על V. 34 mit אֶל- wechselt. Zweitens ist das Blutvergiessen an Menschen verboten, mit Androhung der Strafe, dass der Herr das Leben des Todtschlägers auch fordern werde. Für diese

Anschauung, die ja auch durch JE Gen. 42, 22 als alt bewiesen ist, vergleiche man Jer. 22, 17 und 26, 15, wo der Prophet seinen Bedrängern diese Strafe in Erinnerung ruft, Ez. 16, 38, wo an diese Strafe als ein מִשְׁפֵּט erinnert ist, Ez. 33, 6 und 8 f. Ez. 3, 18. 20. Ist nun auch in JE Gen. 42, 22 dieselbe Anschauung, die natürlich sehr alt ist, ausgesprochen, so beweisen doch die Verwandtschaften im Ausdruck die Grundlage eines vorhandenen Gebotes, das nirgends anders als in Q zu finden ist.

Ferner lässt sich nicht bestreiten, dass Ez. 16, 60, mag er nun mit seinem „בְּרִית עִוְלָם“ an den Bundesschluss am Sinai denken, oder auch die frühere Zeit mit umfassen, sich im Ausdruck ganz an Q anschliesst cf. 1. יִזְכְּרֵתִי אֶת-בְּרִיתִי cf. Gen. 9, 15. 2. בְּרִית עִוְלָם, welcher Ausdruck im Hexateuche nur in Q vorkommt cf. Gen. 9, 16. 17, 13. Ex. 31, 16. Lev. 24, 8. Num. 18, 19., wozu man noch zu vergleichen hat Jes. 24, 5. Jer. 32, 40. 50, 5. Ez. 16, 60. 37, 26. Jes. 55, 3. 61, 8 und 3. הַקִּימוֹתִי אֶת-בְּרִית cf. Gen. 9, 9. 11. 17.

Auch zu Q Gen. 17, 2 ist die für ברִית עִוְלָם angeführte Stelle Ez. 37, 26 zu vergleichen, wo zudem noch dieselbe Verbindung von נתן und הִרְבָּה sich findet. Ebenso vergleiche man zu Gen. 17, 2 für den Ausdruck בְּמֵאֵד מֵאֵד (der nur in Q vorkommt Gen. 17, 6. 20. Ex. 1, 7 und ohne בִּי Gen. 7, 19. Num. 14, 7) Ez. 9, 9. 16, 13.

Die Beschneidung, die Q schon Gen. 17, 10 ff. cf. Gen. 21, 4. Ex. 12, 44 als Bundeszeichen fordert, soll nach Wellhausen (Gesch. Isr. I. pg. 364 f.) die Bedeutung eines Abzeichens der Zugehörigkeit zum Bunde Abrahams erst im babylonischen Exil erlangt haben. Zwar sollen die Israeliten die Beschneidung im Lande Kanaan nach dem Einzug in dasselbe angenommen haben, wie aus JE hervorgehe, wenn man aus Jos. 5, 2—9 den ursprünglichen Bericht herausnehme, der enthalten sei in V. 2 (ohne שְׁכִית und mit Lesung שָׁב statt שָׁיב), in V. 3. 8 und 9. Der Bericht Jos. 5, 2—9 habe, wie er jetzt dastehe den Zweck, den Widerspruch mit Gen. 17 zu beseitigen. Mit Q stimmt nun aber Gen. 34, 15 (JE), wel-

ches Capitel, die Sage von Dina enthaltend, von H. Oort, de Sage van Dina (Godg. Bijdr. 1866 bl. 983—998) in die Richterzeit, von Kuenen (a. a. O. I bl. 405—407) aber etwas später angesetzt wird, darum ist es bloss „die gegenwärtige Hauptversion von Gen. 34“ (Wellhausen Gesch. Isr. I. pg. 365), während der ursprüngliche Bericht wohl mit JE muss gestimmt haben. Auch wie Ex. 4, 25 (J) im Einklang mit JE steht, (cf. Wellhausen Gesch. Isr. I. pg. 365), ist mir nicht ersichtlich, da mir diese Stelle die Beschneidung des Sohnes der Zippora zu bestätigen scheint. Mögen nun auch diese Aufstellungen von Wellhausen über Jos. 5. Ex. 4 u. Gen. 34 berechtigt sein, so zeigt sich doch die viel höhere, auch religiöse Bedeutung der Beschneidung schon bei den Propheten z. B. Jer. 9, 25, wo die Heiden ausdrücklich als die עֲרֻלִים, das ganze Haus Israel dagegen als עֲרֻלֵי לֵב bezeichnet ist. Ebenso ist das עֲרֻלִים bei Ezechiel 32, 19. 21. 24 ff. etc. der stehende Ausdruck geworden für ausserisraelitische Völker. Mit diesem Befunde stimmt also überein der Beschneidungsbefehl in Q und nur in Q, da wir Lev. 12. 3, wo er sich noch befindet, als ezechielisch ausser Acht lassen müssen. Eine weitere Erwägung aber führt uns darauf, dem Gesetze Q auch hierin vor den andern Quellen die Priorität einzuräumen. In übertragener Bedeutung nämlich findet sich die Beschneidung niemals in Q, welche Anwendung erst mit Jeremia und Deuteronomium beginnt cf. für מִרְל Deut. 10, 16. 30, 6. Jer. 4, 4. 9, 24. 25, עֲרֻלָּה Jer. 6, 10. 9, 25. Jes. 52, 1. Ez. 44, 7. 9 (und Lev. 26, 41). An allen diesen Stellen ist das עֲרֻל ganz in die Bedeutung von טָמֵא „unrein“ übergegangen. Wäre eine solche Bedeutung schon zur Zeit von Q vorhanden gewesen, so wäre ein Ausdruck wie Ex. 6, 12 (Q) missverständlich, daher ungebräuchlich gewesen, wo von unbeschnittenen Lippen = unserem „ungelöster Zunge“ die Rede ist. (Ex. 6, 30 rührt vom Sammler her.) Es drängt uns also dieser Sprachgebrauch zum Schlusse auf eine vordeuteronomische Existenz von Q, womit auch wohl trotz Wellhausen die frühe religiöse Bedeutung der Beschneidung stimmt.

Mit Gen. 19, 29 treten wir an eine Stelle, die von jeher als einer der Hauptbelege für Bekanntschaft des Q unter den Propheten galt. Dagegen behauptete nun Kayser (a. a. O. pg. 161), dass Amos, welcher hier in Betracht kommt, den Jehovisten und nicht Q im Sinne habe, indem Am. 4, 11 an Gen. 19, 24. 25 JE denke. Nun lässt sich allerdings aus dem blossen Vorkommen von **הַפֶּךְ** nichts entscheiden, weil doch beide Quellen Q und JE dieses Verbum gebrauchen. Dagegen ist es aber merkwürdig, dass Amos **אלהים** und nicht **יהוה** gebraucht, besonders wenn man bedenkt, dass ein blosses **אלהים** in notorisch alten Propheten selten ist (cf. Lagarde, Gött. gel. Anz. 1870 pg. 1557), dass Q für den Gott Israels nur **אלהים** ohne Artikel gebraucht, ausgenommen nach Präpositionen incl. **לפני** Gen. 6, 11, wo stets **האלהים** steht (Nöldeke, Untersuchungen zur Kritik des A. T. 1869 pg. 4), und dass ganz in derselben Verbindung **אלהים** sich wieder allein findet in Beziehung auf dieselbe Thatsache in Jes. 13, 19. **כְּמִהְפֹּכֶת אֱלֹהִים אֶת־סֶדֶם וְאֶת־עֲמֹרָה** cf. auch Deut. 29, 22.

Auf eine Bekanntschaft des in Q berichteten Zuges Jakobs zu Laban Gen. 28, 1 ff. muss man des Ausdrucks **אָרֶם**, der offenbar Umbildung von dem elohistischen **אֶרֶם** ist, in Hos. 12, 13 schliessen, um so mehr, da sich Hosea in demselben Capitel 12, 5 nur auf Q Gen. 35, 9—15 beziehen kann wegen der Nennung des Namens **בֵּית־אֵל**, an welchem Orte Gott mit Jakob geredet habe, wie es in Q Gen. 35, 15 erzählt wird, **דִּבֶּר אֵתוֹ שֵׁם אֱלֹהִים**, was bei Hosea **שֵׁם יְדִבֶּר עַמִּי** lautet. Dass sich der übrige Theil des hoseanischen Verses auf JE Gen. 32, 29 bezieht, ist nicht zu leugnen, aber die Versetzung des Redens Gottes mit Jakob in Bethel hinter den Ringkampf und die Aehnlichkeit des Ausdrucks nöthigen uns bei Hos. 12, 5b an Q zu denken.

Der elohistische Ausdruck **אֶרֶץ מִנִּירִים** Gen. 37, 1 cf. Gen. 17, 8. 28, 4. 36, 7. Ex. 6, 4 (vom Lande Kanaan gebraucht) findet sich nachgebildet in Ez. 20, 38.

b. Exodus.

Ex. 1, 7. 14 und 2, 23 ff. (Q) ist die Grundstelle zu Deut. 26, 5 f., beide reden in gleichen Ausdrücken und gleicher Reihenfolge von der Bedrückung des Volkes Israel in Aegypten. Man vergleiche Deut. 26, 5. וַיְהִי־שָׁם וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל פָּרּוּ וַיִּשְׁרָצוּ (wo schon die im ersten Gliede erwähnte kleine Zahl von nach Aegypten Ausgewanderten an Q erinnert, vgl. oben) mit Ex. 1, 7 וַיִּרְעוּ אֹתָנִי הַמִּצְרַיִם; וַיִּרְבּוּ וַיַּעֲצֻמוּ בְּמֶאֱדָמָד; Deut. 26, 6 וַיַּעֲבֹדוּ וַיִּשְׁמְעוּ יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם בַּעֲבֹדָה קָשָׁה mit Exod. 1, 13. 14 וַיַּעֲבֹדוּ מִצְרַיִם אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בַּפָּרָה; וַיִּמְרְרוּ אֶת־חַיֵּיהֶם בַּעֲבֹדָה קָשָׁה; Deut. 26, 7 וַיַּצַּק אֱלֹהֵיהֶם אֱלֹהֵי אֲבוֹתָיו וַיִּשְׁמַע יְהוָה אֶת־קִלְגֵּי mit Exod. 2, 23 f. וַיִּצַּק אֶת־עֵינָיו וַיִּתֵּן מַלְאָכָיו וַיַּחֲלֹצֻהוּ וַיִּצַּק אֶת־יִשְׂרָאֵל מִכַּף־עֲבָדָה וַיִּצַּק וַיַּחֲלֹצֵם אֱלֹהֵי אֲבוֹתָיו וַיִּצַּק אֶת־יִשְׂרָאֵל מִכַּף־עֲבָדָה וַיִּצַּק וַיַּחֲלֹצֵם אֱלֹהֵי אֲבוֹתָיו וַיִּצַּק אֶת־יִשְׂרָאֵל מִכַּף־עֲבָדָה וַיִּצַּק וַיַּחֲלֹצֵם אֱלֹהֵי אֲבוֹתָיו Fast scheint der Deuteronomiker das einfache וַיִּצַּק in Ex. V. 25 durch die Beifügung von עֵינָיו und לַחֵץ zu erklären.

In Ex. 6, 2—12 berichtet Q den Bundesschluss mit Mose resp. dem Volke Israel, dem Gott nun seinen Namen יהוה offenbart. Auf diesen Bericht im Ganzen finden sich Beziehungen in Ez. 20, 5 und 6 cf. Ez. 20, 5. 6 mit נִשְׂאָתִי אֶת־יָדִי Ex. 6, 8., אֹדַע לָהֶם Ez. 20, 5 mit לֹא נֹדַעְתִּי לָהֶם Ex. 6, 3, אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם Ez. 20, 5 mit Ex. 6, 7. Für den Ausdruck von Ex. 6, 8 cf. Num. 14, 30, (welcher Vers nach Kuenen: Theol. Tijdschr. 1877 bl. 556 auch zu Q gehört) und Ez. 20, 42 (cf. V. 28) 15. 23. 20, 6. 47, 14.

Der Name Gottes יְהוָה, den nur Q für die vor-mosaische Zeit kennt und auch so gebraucht, Gen. 17, 1. 28, 3. 35, 11. 43, 14. 48, 3. Ex. 6, 3 vgl. auch die elohistischen Namen עֲמִישַׁדַּי Num. 1, 6. 2, 12 und יְהוָה Num. 1, 12. 2, 25 (wozu vielleicht auch יְהוָה Num. 1, 5 zu zählen ist) findet sich nur noch in dem alten Segen

Jakobs Gen. 49, 25, wo doch wohl statt **אֵת שְׁדֵי** zu lesen sein wird **אֵל שְׁדֵי**, und ohne **אֵל** in der Geschichte Bileam's Num. 24, 4. 16, deren Bericht 22, 2—24, 25 augenscheinlich alt ist (Kayser a. a. O. pg. 92), dazu in Jjob, wo er sehr häufig ist, in Ezech. 1, 24. 10. 5, in derselben Paronomasie in Jes. 13, 6 und Joel 1, 15 und endlich in einigen Psalmen. Auch hier ist es wahrscheinlicher, dass Ezechiel diesen Gottesnamen aus Q entlehnt habe, als dass Q sich nach jenen wenigen Stellen die Anschauung von einer vor-jahvistischen Periode mit **ֵל שַׁדַּדַּי** gebildet habe.

Ex. 6. 7 **וְלִקְחָתִי אֶתְכֶם לִי לְעַם וְהִיִּיתִי לָכֶם לֵאלֹהִים**. Der zweite Theil dieser Aussage findet sich schon früher in der Gen. 17, 7 f. (Q), während begreiflicherweise der erste Theil erst hier stehen kann, da Israel zu einem Volke herangewachsen ist, cf. auch Ex. 29, 45 f. In JE ist dieser Ausdruck nicht zu finden, dagegen in den bestrittenen Capiteln von Lev. 11, 45. 22, 33. 25, 38 und ganz ähnlich Lev. 26, 12. (45) und Num. 15, 41, „von welchem Capitel jedenfalls nichts zur Jehovaurkunde (JE) gehört“ (Kayser a. a. O. pg. 85), sowie in Deut. 26, 17. 29, 12. In den Propheten findet sich die fragliche Verbindung nur in Jeremia und Ezechiel Jer. 7, 23. 11, 4. 24, 7. 30, 22. 31, 1. 33. 32, 38. Ez. 11, 20. 14, 11. 34, 24. 36, 28. 37, 23. 27, sodass also an eine Entstehung derselben durch den Deuteronomiker zu denken wäre, wenn nicht gerade in dem geschichtlichen Hinweis auf diesen Bundesschluss beim Auszug aus Aegypten, der an einigen Stellen sich ausdrücklich findet, schon die Erwartung begründet läge, dass hierüber in den hexateuchischen Quellen sich eine Notiz finden sollte.

Wir könnten also ohne weiteres Zeugniß mit grösster Wahrscheinlichkeit unsere elohistische Stelle Ex. 6, 7 (Q) für die Grundlage ansehen. Dass wir hinter das Deuteronomium zurückgehen müssen, zeigt uns aber bestimmt Hos. 1, 9: **וַיֹּאמֶר קְרָא שְׁמוֹ לֹא עַמִּי כִּי אֶתֶם לֹא עַמִּי וְאֲנִכִּי לֹא־אֱלֹהֶיהָ לָכֶם**: das den Namen des Volkes Gottes verkehrt und in seinem Schlusse einer Ergänzung durch **לֵאלֹהִים** bedarf, wie auch der Schlussvers des zweiten Capitels Hos. 2, 25 zeigt

וְאָמַרְתִּי לֹלֵא-עַמִּי עַמִּי-אַתָּה וְהוּא יֹאמַר אֲלֹהֵי: Da nun Hosea früher ist als Deuteronomium, so kann nur Ex. 6, 7 die Grundstelle sein, an welche Hosea sich anlehnt.

Ex. 7, 4. בְּשַׁפְּטִים גְּדֹלִים cf. 6, 6 (12, 12 letzteres nach Kayser JE), wofür der Deuteronomiker בְּמוֹרָאִים גְּדֹלִים geschrieben hat, findet sich öfters bei Ezechiel, wenn auch ohne das beigefügte גְּדֹלִים, und besonders unserer Stelle Ex. 7, 4 ähnlich mit וִידַעְוּ כִּי אֲנִי יְהוָה Ez. 30, 19. Dass letzterer Ausdruck elohistisch ist zeigt Ex. 14, 4. 18.

Der Ausdruck Ex. 12, 6 בֵּין הָעֶרְפִּים ist im Deut. 16, 6 erklärt durch בְּעֶרֶב כָּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ. Zu Exod 12, 8. 14 ff. vgl. das JE angehörige Ex. 23, 15 und 18, endlich zu der Bestimmung des Pesachfestes Ex. 12, 18 vgl. Ez. 45, 21.

Die 430 Jahre des Wohnens in Aegypten, die Ex. 12 40 (Q) angeführt werden, sind nach dem masorethischen Texte Ez. 4, 5 und 9 dem Ezechiel bekannt. Doch hier kommen der Graf'schen Hypothese die LXX (und Joseph. Arch. II. 15, 2) zu Hilfe, die eine andere Zahl bieten, welche Duhm demgemäss für die richtige und ursprüngliche hält (Duhm, Theolog. der Propheten pg. 255); somit kann Ezechiel Q nicht gekannt haben, aber dann hat Ezechiel auch JE nicht gekannt, der Gen. 15, 13 die Zahl rund auf 400 Jahre angiebt, oder auch dort ist die Zahl später eingeschoben. Warum ist Duhm hier doch nicht in gleicher Weise verfahren mit Ez. 4, 5 wie mit Ez. 4, 6, wo der masorethische Text unangetastet bleibt und nur Q in Num. 14, 34 eine Nachahmung von Ezechiel zuzuschreiben ist? Für Unbefangene lässt sich hier eine Entlehnung Ezechiels aus Q nicht ableugnen.

Auf den Bericht vom Durchzug durch das rothe Meer finden sich die meisten Beziehungen in den Propheten; es ist die Grossthat Jahve's. des Gottes Israels, an welche immer wieder erinnert wird, um dem Volke das verlorene Vertrauen auf Gottes Kraft wieder zu erwecken, die Grossthat, die als Vorbild der künftigen Errettung in der Endzeit der Tage bei den Propheten und Dichtern besungen wird. An den Bericht von Q, der in seiner Darstellung dieses Ereignisses von JE differirt, finden sich deutliche

Anlehnungen: Jes. 10, 24. 26. 11, 15 und Jes. 63, 12, wo von einem **בקע** „theilen“ des Meeres die Rede ist, wie es sich nur in Q findet (Jos. 24, 6. 7. JE bringt mit dem jehovistischen Berichte schon den elohistischen (Q) in Einklang, indem es die Finsterniss zwischen beiden Lagern als Grund des Untergangs im Meere beibringt). Eine Bestätigung dafür, dass wir bei Jes. 11, 15 an eine Anlehnung an den Bericht über den Untergang im **יַם־סוּף** nach Q denken müssen, giebt auch das 12. Cap. des Jesaja, das den Lobgesang der Erretteten wie Ex. 15, 1—19 nachahmt, ja sogar das erste Hemistich von Ex. 15, 2 in Jes. 12, 2 wörtlich wiederholt. Diese Uebereinstimmung darf einestheils angesehen werden als Beweis für die schon zu Jesaja's Zeit bestehende gleiche Reihenfolge und Ineinanderarbeitung von Q und JE, wie sie uns jetzt vorliegt in unserm Kanon, und andernteils als Beweis für die Zusammengehörigkeit von Cap. 12 in Jesaja mit dem vorhergehenden 11. Capitel.

Der Befehl zum Bau der Stiftshütte Ex. 25—31, 17 hat schon zu allerlei Vermuthungen und Untersuchungen Anlass gegeben. Man hat theils wegen äusserer Gründe, theils wegen Widerspruchs mit den übrigen Quellen das Vorhandensein eines solchen Zeltcs bezweifelt, oder man hat doch den Bericht der Ausführung als eine spätere Einfügung angesehen sowohl aus sprachlichen Gründen, wie auch auf Grundlage der verschiedenen Reihenfolge in Befehl und Ausführung. Wir haben uns mit dieser Frage nicht zu beschäftigen, da sie, allein genommen, für die übrigen Stücke des Q keine Regel abgeben kann. Wir begnügen uns daher auf die Bekanntschaft mit einigen Bestandtheilen und Ausdrücken in dem Bericht über die Hütte aufmerksam zu machen. Schon oben ist erwähnt worden, dass der Befehl zur Bereitung einer Bundeslade Ex. 25, 10 Q sich in JE nicht findet, dass aber das Deuteronomium (10, 1) denselben wiederholt mit derselben näheren Bezeichnung, dass sie von Holz sei **אֲרוֹן עֵץ** Dt. cf. **אֲרוֹן עֵץ שֵׁטִים** Q. Auch Jer. 3, 16 der von einer Zeit spricht, da man der Bundeslade nicht mehr gedenken

werde, deutet damit an, dass zu seiner Zeit eine solche noch gekannt und als Heiligthum betrachtet war.

Popper (der biblische Bericht über die Stiftshütte 1862 Leipzig) will aus der Verschiedenheit des Sprachgebrauchs in Befehl und Ausführung desselben die spätere Hinzufügung von Ex. 35—40 erweisen. Schon Nöldeke (Untersuchungen zur Kritik des A. T.) hat sich mit Recht dagegen gewehrt. Als ersten zu seinem Resultate führenden Ausdruck führt Popper an das Ex. 26, 3. 5. 6. 17 vorkommende **אֶשֶׁה אֶל־אֹהֶתָהּ**, das in Ex. 36, 10. 12. 13. 22 **אֹהֶת אֶל־אֹהֶת** lautet, welches auf eine viel spätere Zeit der Diaskeuasten hinweisen soll, denen das **אֶשֶׁה**, von einer **רִיעָה** etc. gebraucht, nicht mehr passend schien. Derselbe Ausdruck **אֶשֶׁה אֶל־אֹהֶתָהּ** aber findet sich auch Ez. 1, 9. 23. 3, 13. Ob nun Popper Recht hat oder nicht, trägt zu unserer Frage nichts bei, für uns ist bloss wichtig, dass in Ezechiel dieselbe Verbindung wiederkehrt und zwar an der ersten Stelle mit dem auch in Ex. 26, 3 cf. V. 6 vorgefundenen **הַכְּבֹרֹת**, was doch schwerlich auf blossem Zufall beruhen, daher nur als Entlehnung aus Q angesehen werden kann.

Die Exodus 28, 17 ff. (cf. 39, 10 ff.) aufgeführten Edelsteine kehren bei Ezechiel wieder Ez. 28, 13 ff. mit Ausnahme der Namen der dritten Reihe **לָשֶׁם שְׁבוּ וְאַחֲלָמָה** und zwar in etwas veränderter Reihenfolge. Exodus hat I. 1. **אֶדָם** 2. **פַּטְדָּה** 3. **בְּרֶקֶת** II. 4. **נִפְזָה** 5. **סַפִּיר** 6. **יָהֳלִים** III. 7. **לָשֶׁם** 8. **שְׁבוּ** 9. **אַחֲלָמָה** IV. 10. **תַּרְשִׁישׁ** 11. **שֹׁהַם** 12. **יִשְׁפָּה**, Ezechiel, 1. **אֶדָם** 2. **פַּטְדָּה** 3. **יָהֳלִים** 4. **תַּרְשִׁישׁ** 5. **שֹׁהַם** 6. **יִשְׁפָּה** 7. **סַפִּיר** 8. **נִפְזָה** 9. **בְּרֶקֶת** und als 10. **זָהָב**. Die vierte Reihe des Exodus hat sich bei Ezechiel genau erhalten als No. 4—6 und das letzte Glied der ersten Reihe des Exodus ist bei Ezechiel vertauscht mit dem letzten in der zweiten des Exodus. „Dass die Uebereinstimmung nicht zufällig ist, zeigt der Umstand, dass die Gedankenassociation den Ezechiel sofort auf ein anderes Heiligthum führt **כְּרֹיב סוּכָה** Ez. 28, 14 cf. Ex. 25, 20. 37, 9. Dadurch erledigt sich auch die Bemerkung Graf's (a. a. O. pg. 64). dass die Aufzählung der Edelsteine eben bei Ezechiel ur-

sprünglich, im Exod. eine Nachahmung sein könnte.“ (Nöldeke a. a. O. pg. 69). Zudem ist es schon von vornherein wahrscheinlicher, dass Ezechiel ausgelassen habe, weil er aus dem Gedächtniss und der Erinnerung niedergeschrieben habe, als dass Q die in Ezechiel vorhandenen Namen vermehrt und künstlich in jene vier Reihen geordnet habe. תַּרְשִׁישׁ als Edelstein findet sich schon Cantic. 5, 14.

Ex. 28, 38 heisst es וְעִשִּׂיתָ צִיץ זָהָב טָהוֹר וְהָיָה עַל־מִצְחוֹ תָמִיד לְרָצוֹן לָהֶם לִפְנֵי יְהוָה: cf. Lev. 1, 3. 22, 19 ff. bes. 20 findet sich wieder Jer. 6, 20. Durch die Stelle Ex. 28, 38 wird uns gezeigt, dass wir Jer. 6, 20 nicht zu ergänzen haben mit לִי, sondern mit לָכֶם, und dass also der Sinn heisst: „Eure Brandopfer sind nicht zum Wohlgefälligkeit, sind nicht, dass ihr wohlgefällig seid, machen euch nicht wohlgefällig.“ Es heisst לְרָצוֹן in erster Linie nicht „das Wohlgefallen an etwas“, sondern „das Wohlgefällig sein.“ So erklärt sich auch leichter die Bedeutung des Piel Ijob 20, 10 „intensiv wohlgefällig, liebevoll sein“, also „versöhnen und befriedigen“ בניו ירצו דלים. Zudem muss auch die von uns statuierte Bedeutung bei רָצוֹן öfters angenommen werden cf. Lev. 22, 20. 21. 19. 29. Ps. 5, 13. Prov. 10, 32. 14, 9. 35. 19, 12. Mal. 2, 13. Zu jener Stelle Jer. 6, 20 sind in den Propheten noch zu vergleichen ausser Mal. 2, 13, wo das parallele מִנְחָה deutlich zeigt, dass unter רָצוֹן ein Opfer gemeint ist, das wohlgefällig ist, Jes. 56, 7 und 60, 7, wo am einfachsten zu lesen wäre וְעָלִי לְרָצוֹן עַל־מִזְבְּחִי.

Der Befehl Ex. 28, 42 Q beruht auf derselben Anschauung wie Ex. 20, 26 JE.

Die Einweihung des Opferaltars Ex. 29, 10 ff. ist das Vorbild für die Einweihung des neuen Altars bei Ezech. 43, 19 ff. An beiden Stellen wird ein פֶּר הַחֲטָאת verwendet cf. Ex. 29, 11 und Ez. 43, 19. Auch ist bei Ezechiel פֶּר הַחֲטָאת so bekannt und gebräuchlich, dass es als ein (Begriff und ein) Wort angesehen wurde und daher das פֶּר selbst einen Artikel annehmen konnte. Ganz ähnlich ist wohl Jud. 16, 14, wenn wir an der Richtigkeit

des Textes festhalten müssen, zu erklären als der bestimmte, vorher genannte Pflock des Gewebes. So glauben wir diesen auffälligen Artikel vor dem Stat. constr. erklären zu dürfen, wenn wir nicht mit Philippi (Stat. constr. pg. 95) nach der Punctuation das zweite Wort als Apposition zum ersten fassen wollen, „der Farren, welcher das bestimmte Sündopfer ist.“ In fast denselben Worten berichten Q und Ezechiel die Ceremonie. Man vergleiche

Ex. 29.	mit	Ez. 43.
12. וְלִקְחָתָּ מִדָּמֵי הַפָּר וְנָתַתָּה עַל־קֶרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ בְּאַצְבָּעֶךָ		20. וְלִקְחָתָּ מִדָּמֹו וְנָתַתָּה עַל־ אַרְבַּע קֶרְנוֹתָיו
14. וְאֶת־בֶּשֶׂר הַפָּר . . . תִּשְׂרֹף מִחוּץ לַמִּחָנֶּה חֲטָאת הָיָא:		21. וְלִקְחָתָּ אֶת־הַפָּר הַחֲטָאת וְשָׂרְפוּ בַּמִּקְדָּשׁ חֵבֶיִת מִחוּץ לַמִּקְדָּשׁ:

Auch die Zeit von sieben Tagen, sowie der איל ist an beiden Orten übereinstimmend angegeben Ex. 29, 37 und Ez. 43, 25. 26.

Ex. 29, 45 בני ישראל, בְּחוּךְ שְׁכֵנֵינוּ ist das Wohnen Jahve's mitten in Israel erwähnt, wie öfters in Q zuerst Ex. 25, 8 dann auch Num. 5, 3. 35, 34. Dieselbe Vorstellung mit denselben Worten ausgedrückt findet sich Jes. 8. 18. Ez. 43, 9 (Zach. 2, 14. 8, 3). Daneben ist hauptsächlich noch Joël zu nennen vornehmlich Joël 4, 17, 21 und 2, 27 (wo auch das elohistische בְּקֶרֶב sich findet); doch wird ja Joël ausdrücklich wegen seiner Verwandtschaft mit Q von Duhm u. a. von der Führerstellung unter den schriftlich erhaltenen Propheten abgesetzt und bis c 500 hinabgerückt. Die Verwandtschaft seiner Anschauungen mit Q besteht namentlich darin, dass Joël keine andere Cultusstätte als Jerusalem bekannt ist, dass er ein grosses Gewicht auf die Opfer legt, indem er es als eine Calamität ansieht, wenn dieselben fehlen 1, 9. 13. 2, 14, und dass das Volk mit dem elohistischen קָהָל „Gemeinde“ bezeichnet werde. Wer aber nicht um der Hypothese willen Joël hinabsetzen will und trotz Kuenen (a. a. O. I. bl. 93) Joël 4, 16 für ursprünglicher ansehen

muss als Am. 1, 2, wird immerhin noch in Joël einen Hauptzeugen für das Alter von Q erblicken.

Die Zugehörigkeit von Ex. 31, 12—17 zu Q, welches Stück von Kayser (a. a. O. pg. 182) einem Sammler, der mit ezechieler Grundlage arbeitete, zugeschrieben wird, ist oben pg. 154 f. behandelt worden. Sind wir, wie ich überzeugt bin, nach den dort angeführten Gründen nicht berechtigt Ex. 31, 12—17 Q abzusprechen, so tritt uns in Ez. 20, 12 und 20 ein förmliches Citat aus Q Ex. 31. 13 und 17 entgegen, denn man vergleiche Ez. 20, 12 **וְגַם אֶת־שַׁבְּתוֹתַי נָתַתִּי לָהֶם לְהַיּוֹת לְאוֹת בֵּינִי וּבֵינֵיהֶם לָדַעַת כִּי אֶת־שַׁבְּתוֹתַי תִּשְׁמְרוּ כִּי אוֹת הִיא בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם לְדַרְשֵׁיכֶם לָדַעַת כִּי אֲנִי יְהוָה מְקַדְּשְׁכֶם:**

Ex. 38, 8 steht das auffallende **בְּמִרְאֵת הַצָּבָאֵת אֲשֶׁר צָבְאוּ פָתַח אֹהֶל מוֹעֵד**, das I. Sam. 2, 22 wiederkehrt, wo es nach Graf (de templo Silonensi pg. 7) eingeschoben ist, wie es auch in Ex. 38, 8 nach Popper (a. a. O. pg. 102) ein haggadisches Element sein soll. **צָבָא צָבָא** kommt auch Num. 4, 23 (und 8, 24) Q vom Dienst am Zelte vor. Es ist dieser Zusatz hier jedesfalls merkwürdig, weil sonst von Frauen, die am Heiligthum dienen, keine Rede ist; am wenigsten aber, soviel ist für uns wichtig, erklärte sich solch ein Dienst in der späthjüdischen Zeit.

Der Schluss des Exodus 40, 34—38 bildet das Vorbild für die Visionen des Jesaja und Ezechiel Jes. 6, 4 und Ez. 10, 3 f. und für die Verheissung des Jesaja Jes. 4, 5. An den beiden ersten Stellen erfüllt, wie im Exodus das Zelt, der **כְּבוֹד יְהוָה** den Tempel oder einen Theil desselben und nach Jes. 4, 5 wird in später Zukunft wie beim Wüstenzug eine Wolke des Tages (**עָנָן יוֹמָם**) und des Nachts ein Feuer (**אֵשׁ לַיְלָה**) über dem Wohnort Jahve's sein, wie es auch Num. 9, 15 f. genauer bestimmt ist. Wohl findet sich in JE Ex. 13, 21 f. die Notiz, dass Jahve am Tage in einer Wolkensäule und des Nachts in einer Feuersäule dem Volke voranziehen werde, allein mit dieser Notiz stimmen Jesaja und Ezechiel nicht überein. während

sie mit Q dieselbe Auffassung theilen. Es ist daher gewiss bei Jesaja an eine Vorbildlichkeit des Wüstenzuges nach dem Bericht von Q zu denken, da ohne diese Beziehung nicht bloss für uns, sondern auch für Israeliten solch ein Bild (Jes. 4, 5) hätte unverständlich bleiben müssen.

c. Leviticus.

Das Gebot Lev. 2, 3. 6, 11. 10, 12 f., dass Aaron und seine Söhne von den **אשר יהיה** essen sollten, kennt auch Deut. 18, 1 für die **כהנים הלויים**. **אשה** ist ein Wort, das ausser 1 Sam. 2, 28 nur im Hexateuch vorkommt Ex. 29, 18. 25. 41. 30, 20. Lev. 1, 9. 13. 17. 2, 2. 3. 9. 10. 11. 16. 3, 3. 9. 11. 14. 16. 4, 35. 5, 12. 6, 10. 11. 7, 5. 25. 30. 35. 8, 21. 28. 10, 12. 13. 15. 21, (6) 21. 22. 22. 27. 23, 8 (13. 18.) 25. 27. 36 bis. 37. 24, 7. 9. Num. 15, 3. 10. 13. 14. 25. 18, 17. 28, 2. 3. 6. 8. 13. 19. 24. 29, 6. 13. 36. (Deut. 18, 1) (Jos. 13, 14). Von all diesen Stellen werden nur drei im Leviticus und je eine im Deuteronomium und Josua nicht zu Q gezählt, während die übrigen 58mal das Wort nur in Q vorkommt. Merkwürdigerweise kommt es sonst nirgends vor, nicht einmal im Ezechiel, dem doch jene mittellevitischen Capitel gewöhnlich zugeschrieben werden. Sollen wir hier nun annehmen, dass Deut. 18, 1 und Jos. 13, 14 zuerst diesen Gebrauch von **אשה** aufgebracht haben? ich denke, das Wahrscheinlichere ist doch, dass diese Bezeichnung einer älteren Zeit angehört und darum weder in Ezechiel, noch in der Chronik wiederkehrt. Diese Annahme wird dadurch unterstützt, dass der fragliche Ausdruck beim Deuteronomisten und bei Josua Deut. 18, 1 und Jos. 13, 14, welche Stellen übrigens einander fast völlig gleichlauten, sich nur da findet, wo ein Gebot von Q, nämlich Num. 18, 20 wiedergegeben wird, sodass am ehesten das Unterlaufen eines elohistischen und veralteten Ausdrucks zu begreifen ist.

Die Entsündigungsoffer für unabsichtliche Vergehen (**בשגגה**) Lev. 4, 2 ff. cf. Lev. 8, 15 irgend eines Menschen

specificirt ist. Die Erlaubniss auch am folgenden Tage vom **זֶבַח הַשְּׁלָמִים** zu essen findet sich Lev. 7, 16 und 19, 6 a. An letzterer Stelle ist die ungewöhnliche Stellung von **וּמִמָּחֶרֶת** erst hinter dem Verbum, während sie doch der Regel nach neben **בְּיוֹם זֶבְחָם** stehen sollte, hervorgehoben durch die seltenere Construction von Lev. 7, 16, wo das **וּמִמָּחֶרֶת** mit Recht von den Masorethen zum zweiten Gliede gezogen ist, und wo das zweite **יָאֵכַל** sein Prädicat und das zweite **וְ** vor **הַמּוֹחֶרֶת** = arab. **ف** ist, dem **וּמִמָּחֶרֶת** als ein Bedingungssatz, vorhergeht. Wir haben nämlich Lev. 7, 16 zu übersetzen: „Und was den morgenden Tag betrifft (= **וְאִלּוּ**), so soll dann das davon übrig gebliebene gegessen werden.“ Ganz ähnlich muss ja das häufig vorkommende **וְ** nach einer Zeitbestimmung gefasst werden cf. z. B. Jes. 6, 1, wo wir gewöhnlich **וְהָיָה** ergänzen. Ebenso muss „und was betrifft“ ergänzt werden Gen. 22, 24. **וַיִּפְלְגֻשׁוּ וַתֵּלֶד גַּם הוּא**. Ein sehr instructives Doppelbeispiel liefert Ex. 16, 6 f. (Q) **עָרֵב וַיִּרְעַתֶּם כִּי יִהְיֶה הוֹצִיא** (Q) **אַתֶּם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וּבָקֵר וְרֵאִיתֶם אֶת-כְּבוֹד יְהוָה**. Dass eine Bedingung resp. auch Zeitbestimmung, darin liegt, wenn auf diese Weise ein Wort vorangestellt wird, zeigt deutlich Ex. 17, 4 **עוֹד מַעַט וְסַקֵּלְנִי**. Natürlich tritt durch eine derartige Construction ein grosser Nachdruck auf das an die Spitze gestellte Wort, was in unserm Falle sich rechtfertigt durch die Gegenüberstellung zu V. 15, wo nicht erlaubt ist, etwas vom Opfer auf den folgenden Tag aufzusparen.

Auch alle übrigen Bestimmungen sind gleich vgl. Lev. 7, 17 mit 19, 6b; 7, 18 mit 19, 7. 8. Besonders aber zeigt 19, 6a, dass dem Verfasser von Cap. 19 Lev. 7 muss vorgelegen haben, in seiner Verkürzung von **בְּיוֹם זֶבְחָם** zu **בְּיוֹם זֶבְחָם** **הַקָּרִיבוּ אֶת-זֶבְחֵי**. Zudem findet sich das Wort **פָּגוּל** nur an diesen beiden Stellen des Pentateuchs und ausserhalb derselben nur Ez. 4, 14. Jes. 65 4. Ez. 4, 14 denkt jedesfalls an dieses Opferfleisch, das auf den dritten Tag überblieb. und gleicherweise

wohl auch Jes. 65, 4 mit seinem undefinirbaren Gerichte
 פֶּרֶק פְּגָלִים.

Von den אֲזִירִים und תְּמִים Lev. 8, 8. Ex. 28, 30 weiss der Segen Mose's Deut. 33, 8 (c. 800 v. Chr.); daher sind doch dieselben wohl eine vorexilische Einrichtung.

Wie Lev. 9, 3 wird Ez. 43, 22 ein שְׂעִיר-עִזִּים zum חֲטָאת genommen und Mich. 6, 6 kennt die Vorschrift, dass zur עֵלָה einjährige Opferthiere gebracht werden.

Zu Lev. 10, 8—11 vgl. oben pg. 155. Kayser hält den Abschnitt für ezechielische Ueberschrift zu den Cpp. 11 ff., die ezechielisch sein sollen. Jedesfalls wäre es eine sonderbare Ueberschrift; mir scheint es viel eher bloss das Gebot der Enthaltbarkeit vom Weingenuss zu enthalten V. 8, 9 und in den folgenden Versen 10 und 11 eine Begründung hiezu zu geben. Wir vermögen um so weniger wegen des Umstands, dass Ezechiel 44, 21. 23 diese Worte fast wörtlich zu lesen sind cf. 22, 26 und 42, 20, ezechielischen Ursprung anzunehmen, als schon in vorezechielischer Zeit sich dieser Befehl als bestehend nachweisen lässt, zuerst in Deut. 33, 9. 10, wo ganz deutlich das לְהוֹרָה wiederklingt, und dann in Mich. 3, 11 und Jes. 28, 8, an welcher Stelle die Priester wegen Nichtbeachtung dieses Gebotes getadelt werden. Die deuteronomische Stelle Deut. 17, 11, die dasselbe Gebot enthält, kann nicht Grundstelle sein, weil Micha und Jesaja früher sind als das Deuteronomium.

Die Bestimmung von der Vollkommenheit der Opferthiere Lev. 22, 21 ff. Q findet sich auch Deut. 15, 21. 17, 1 in kürzerer Form, von den Propheten ist sie ausdrücklich erst von Mal. 1, 8 erwähnt.

Lev. 22, 27 verbietet die Opferung der Jungen sammt den Alten an demselben Tage, dieselbe Verordnung ist auch Ex. 34, 26 JE kurz angedeutet.

Lev. 23, 5 ff. bringt die Bestimmung für das Pesachfest, die Ez. 45, 21 (lies שְׁבִיעָה) ganz gleich sich wiederfindet cf. auch Ex. 12, 6. 18. Auch Jes. 30, 29 kann mit dem חַג nur das Pesachfest gemeint sein.

Das Fest der Hütten חַג הַסֻּכּוֹת Lev. 23, 34 ff. ist auch

dem Deuteronomium 16, 13. 16. 31, 10 bekannt. Die Notizen hierüber im Deut. stammen um so eher aus Q, als in JE Ex. 23 und 34 das Fest **חג האסיף** heisst und als der Ausdruck **עֲצֵרָה** wohl auch aus Lev. 23, 36. Num. 29, 35 stammt, da die siebentägige Feier in Ex. 23 und 34 nicht erwähnt ist. Auch Hosea 12, 10 kennt das Fest; nun wird aber diese Stelle als Grundlage für die Stelle Lev. 23, 42 angesehen; doch deutet Hosea mit dem Ausdruck **כִּימֵי מוֹעֵד** mindestens an, dass zu seiner Zeit dieses Fest gefeiert wurde, und ein Grund zur Behauptung, dass Hos. 12, 10 die Grundlage zu Lev. 23, 34 ff. bilde, liegt nicht in der Stelle selbst, sondern ist bloss aus dem Urtheil, das schon über Q gefällt ist, hergenommen.

Das Jubeljahr, an dem ein **דְּרֹר** ausgerufen werden soll, Lev. 25, 10. 40, heisst in Q noch **יִבֵּל**, während Ezechiel 46, 17 es **שְׁנַת הַדְּרֹר** nennt. Kuenen (a. a. O. II. bl. 96) hält dafür, dass Ez. 46, 16—24 zwei spätere Anhängsel sind, und dass **דְּרֹר**, das „jaar der vrijlating“ nicht eben das Jubeljahr sein muss. Doch lässt sich nach den gegebenen Nachrichten des A. T's. unter dem **שְׁנַת הַדְּרֹר** nichts anders als das Jubeljahr verstehen. Dasselbe gilt auch von Jer. 34, 8, wo die Freilassung des Knechtes deutlich zeigt, dass an das Jubeljahr und nicht an das Sabbathjahr gedacht ist, und Jer. 32, 7 f., wo sogar der Ausdruck in **גְּאֻלָּה** deutlich an Lev. 25, 23 ff. erinnert, von Ez. 7, 12 f., wo das **מִמָּכָר** zu vergleichen ist, und endlich von Jes. 61, 1 f., wo das Jubeljahr das Vorbild zu der Gnadenzeit der messianischen Erlösung abgab. Kuenen glaubt zwar auch bei der angenommenen Bedeutung als Jubeljahr in Ezech. 46, 16 ff. den Gebrauch von Lev. 25 durch den Propheten nicht bewiesen, indem er sich auf die Möglichkeit des Bestehens solcher Institutionen im Priesterkreise (cf. I. bl. 504) zurückzieht. Doch wenn diese Institution selbst schon dort muss im Dunkel der Priesterkreise bestehend angenommen werden, was will es dann weiter für Gründe geben, die gegen den Bestand von Q in vorexilischer Zeit sprechen? Warum soll diese rettende Priestertradition erst im Exile niedergeschrieben

worden sein? kann dies nicht schon vorher geschehen sein? Zudem ist ja mit jener Annahme eines Bestehens im Priesterkreise die ganze Position von selbst aufgegeben.

d. Numeri.

Num. 6 finden sich die Bestimmungen über das Nasiräat, einer gewiss alten Institution in Israel, wie aus Gen. 49, 26. Dt. 33, 16 erhellt. Dass sich nun nirgends ausser in Q eine Verordnung über diese Einrichtung findet, ist befremdend, wenn Q der jüngste Bestandtheil des Hexateuches sein soll. Denn ausser jenen beiden Stellen findet sich noch mancherorts ein Beweis für solche Nasiräer. Schon Lev. 25, 5. 11 in ezechielisch-pentateuchischem Abschnitt bedeutet נָזִיר den unbeschnitten gelassenen Weinstock des Sabbath- und Jubeljahres, gewiss ein Tropus hergenommen von den unbeschnittenen Haaren der Nasiräer (נָזִיר, Kranz, ist gewiss von זָר und nicht von נָזִר abzuleiten, wie das gleichbedeutende זָר zeigt), und dieser Tropus weist auf die Nasiräer und die Bestimmungen über diese Gebräuche hin. Auch zeigt Hos. 9, 10 נִזְנָרִים das Vorhandensein von Nasiräern, da es klar die Verkehrung der Sitte sich לִיהוָה zu weihen andeutet. Ferner beweist Am. 2, 11 f., dass den Nasiräern geboten war, des Weines sich zu enthalten (wie es ausdrücklich Num. 6, 3 erwähnt ist). Denn Am. 2, 12 wird es als eine Verkehrtheit gerügt, dass man die Nasiräer Weintrinken macht נִשְׁקִי אֶת-הַנְּזִירִים וְיִין. Endlich wird uns noch von Jeremia c. 35 berichtet, wie die Familie des Rekab בְּנֵי רֶכָב nach dem Gebote Jonadab's ein fortwährendes Nasiräergelübde hielt und neben der Enthaltensamkeit vom Weine noch andere Gebote sich auferlegte, nämlich 1. בֵּית לֹא-תִבְנֶה 2. זֶרַע לֹא-תִזְרַע und 3. לֶאֱתָשֶׁעוּ בָרֶם. Ausserdem, dass diese geschichtlichen Zeugnisse in den Propheten (vgl. auch die Simsonserzählung) ein Gebot über das Nasiräat erfordern, welches wir in Num. 6 zu finden haben, spricht noch für das Alter der Nasiräatsgebote von Q, dass Q noch nichts von einem immerwährenden Nasi-

räate weiss, welches doch schon Amos und Jeremia bekannt ist. Denn sollte Q später als diese Propheten sein, so wäre ein Schweigen in Q über diese Institution sehr auffallend.

Num. 13, 4 ff. zählt die 12 Kundschafter auf, deren Zahl auch Deut. 1, 23 kennt, vgl. darüber oben pg. 331.

Num 13, 32 ist das Land Kanaan אֶלְלַת וְיִשְׁבִּיָּה genannt, und Ezechiel nennt gewiss nicht unabhängig davon dasselbe Land אֶלְלַת אֲדָם Ez. 36, 13.

An die Strafe Num. 14, 32 ff., dass die aus Aegypten Geführten nicht nach Kanaan gelangen werden, erinnert Ez. 20, 36 und legt den Ausdruck Num. 14, 32 מִדְּבַר aus als מִדְּבַר הָעַמִּים. Um so sicherer kennt Ezechiel den Q angehörigen Bericht über die Auskundschaftung von Kanaan, als er Ez. 4, 6 deutlich Num. 14, 34 vor Augen oder mindestens im Gedächtniss hat; denn Num. 14, 34 heisst es בְּמִסְפַּר הַיָּמִים אֲשֶׁר־תֵּרְתֶּם אֶת־הָאָרֶץ אַרְבָּעִים יוֹם יוֹם לְשָׁנָה יוֹם לְשָׁנָה תֵּשָׂאוּ אֶת־עוֹנֵתֵיכֶם אַרְבָּעִים שָׁנָה וַיִּדְעֻתֶם וְשָׁכַבְתָּ עַל־צִדָּהּ הַיָּמִינִי שְׁנֹת וְנָשָׂאתָ und Ez. 4, 6 אֶת־תְּנוּאָתִי: אֶת־עוֹן בּוֹת־יְהוּדָה אַרְבָּעִים יוֹם יוֹם לְשָׁנָה יוֹם לְשָׁנָה נִתְּתוּ לָךְ: was eigentlich ein förmliches Citat genannt werden darf.

In Num. 14, 35 glaubt selbst Graf die Grundstelle zu finden für Deut. 2, 16, weil der deuteronomische Ausdruck תָּמֹי לַמִּית erst verständlich sei aus dem elohistischen רָתְמוֹ וְשֵׁם רָתְמוֹ.

Num. 16, 8 f. שְׁמַעֲיָא בְּנִי לִירֵי הַמַּעַט מָכֶם ist offenbar die Stelle Jes. 7, 13 nachgebildet שְׁמַעֲיָא בֵּית דָּוִד הַמַּעַט מָכֶם הַלְאֹות.

Der zweimal in Q Num. 16, 22 und 27. 16 vorkommende Ausdruck אֱלֹהֵי הָרִוּחַת לְכָל־בָּשָׂר findet sich ähnlich Jer. 32, 27 אֱלֹהֵי כָל־בָּשָׂר.

Num. 17, 25 heissen die Kinder Israel בְּנוֹי־מִרְי. ein Ausdruck, der von Ezechiel aufgenommen ist. Ez. 2, 5. 6. 3, 9. 26. 27. 12. 2. 3 oder bloss מִרְי 2. 7 oder בֵּית־הַמִּרְי 2, 8. 12. 2. 9. 17, 12. 24, 3 und schon bei Jesaja ähnlich verwendet wurde Jes. 30. 9 עַם־מִרְי.

Mit Num. 18, 9. 10. 14 ist nach Inhalt und Form Ez. 44, 29 zu vergleichen. Uebrigens beruht eine Reihe von

Versen des 44. Capitels auf Num. 18 vergl. z. B. Num. 18, 14 פְּלִיָּחָרָם בְּיִשְׂרָאֵל לָהּ יִהְיֶה mit Ez. 44, 29 פְּלִיָּחָרָם בְּיִשְׂרָאֵל לָהֶם יִהְיֶה, Num. 18, 20 enthält die Bestimmung, dass Aaron kein Erbe in Israel bekommen soll בְּאַרְצָם לֹא תִנְחַל וְתִחַק לֹא־יִהְיֶה לָהּ בְּתוֹכָם אֲנִי חֶלְקָהּ וְנִחַלְתָּהּ בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. Dieselbe Verordnung findet sich für Levi Deut. 10, 9, 18, 2 mit Beifügung לוֹ יִהְיֶה אֱלֹהֶיהָ לוֹ, das auf Num. 18 zurückzuweisen scheint, und Ez. 44, 28 וְהִיָּתָה לָהֶם לְנִחְלָה אֲנִי נִחַלְתָם וְאַחֲזִיהָ לֹא־תִתְּנוּ לָהֶם בְּיִשְׂרָאֵל: אֲנִי אֲחֻזָּתָם: Auch Wellhausen (a. a. O. pg. 452) giebt zu, dass an gegenseitige Unabhängigkeit dieser Stellen Num. 18 und Ez. 44 nicht gedacht werden könne. Haben wir mit jener Deutung von Deut. 10, 9 Recht, so wird auch die Priorität von Num. 18 vor Ez. 44 feststehen.

Mit der Weihung Josua's zum Nachfolger Mose's Num. 27, 12—23 ist zu vergleichen der Bericht über dieselbe Begebenheit Deut. 3, 23—29.

Das Opfer des Sabbaths kennt auch Ez. 45, 17 und 46, 4 ff. cf. Num. 28, 9, und Hos. 2, 13 kennt die Feste am Anfang des Monats cf. Num. 28, 11.

Die Verordnungen über die Giltigkeit der Gelübde von Frauen Num. 30, 4 ff. sind schon zu Jeremias Zeit als bekannt nachweisbar, Jer. 44, 19 ff. nämlich berufen sich die Frauen Jeremia gegenüber, auch wo sie fremden Gottheiten Gelübde thun, dennoch auf die Bestimmung des Gesetzes Q, dass Gelübde von Frauen nur unter Bestimmung der Männer ihre bindende Kraft besitzen.

Die Vertheilung des Landes Num. 34 ist Ez. 47, 13 ff. nachgebildet, wie schon der verwandte Sprachgebrauch erweist vgl. Num. 34, 2 בְּנִחְלָה לָכֶם בְּנִחְלָה mit Ez. 47, 14 נָפְלָה הָאָרֶץ הַזֹּאת לָכֶם בְּנִחְלָה.

Die Verunreinigung des Landes durch Blutvergiessen wird Num. 35, 33 verboten, die auf diesem Verbot ruhende Anschauung findet sich Mich. 4, 11 und Ez. 36, 17 ausgesprochen, da an letzterer Stelle unter die עֲלִילוֹת auch Blutthaten zu rechnen sind.

9. Schluss.

Die Q angehörigen Abschnitte in Dt. sind so klein, dass für dieselben keine Bekanntschaft unter den Propheten nachzuweisen ist, und diejenigen in Josua so unsicher begrenzt, dass wir dieselben mit allem Rechte unbeachtet lassen. Zudem kam es bei unserer Untersuchung nicht auf den Nachweis jeder einzelnen Stelle ohne Ausnahme als von den Propheten da oder dort gebraucht oder vorausgesetzt an. Haben wir nur ein einziges Beispiel geliefert, — und das mindestens glauben wir geleistet zu haben —, nach welchem erhellt, dass eine Stelle aus Q den Propheten bekannt war, somit die Grundstelle zu der betreffenden Anschauung und der Darstellung dieser Anschauung bei den Propheten bildet, so ist damit die ganze Quelle Q als vorhanden bewiesen. Haben wir uns in der Aufzählung der Spuren nun dennoch nicht begnügt mit einer ganz geringen Anzahl, so geschah dies nicht, um durch mehrere halbe Beweise einen ganzen zu ersetzen, sondern um einigermaßen einen Ueberblick zu geben über die Mannigfaltigkeit der Berührungen. Wir bitten daher bei der Beurtheilung des Werthes von den angeführten Spuren nicht diejenigen Stellen herauszugreifen, die wir aufgeführt haben, ohne ihnen eine überzeugende Beweiskraft beizumessen, sondern sich an die Hauptstellen zu halten, die für uns eine Bekanntschaft der vorexilischen Propheten mit Q beweisen. Wird dann dieses Resultat, dass Q älter sei als die Propheten, als richtig erfunden, so werden noch viele Beziehungen aufgezählt werden dürfen, die von uns mussten übergangen werden, weil sie für sich allein keinen Beweis liefern können, die aber dann nach anderweitig festgestelltem Resultate in Betracht kommen.

Aus unserer Untersuchung hat sich demnach ergeben, dass die literarische Seite der Frage nach dem Alter von Q für das vorexilische Bestehen dieser Quelle Q spricht, und dass die von anderer Seite hergenommenen Gründe, die von uns als zur Entscheidung der Frage unzulänglich

sind erkannt worden, von dem literarischen Befunde definitiv als scheinbar erwiesen werden. Wenn Wellhausen über die literarische Frage mit den leichten Worten hinweggeht (Gesch. Isr. I. pg. 11): „Stellen aus Amos und Hosea wurden vorgebracht, welche Bekanntschaft mit dem Priestercodex verrathen sollten; wer aber diesen für jünger hielt als jene, auf den konnten sie keinen Eindruck machen,“ so sehen wir darin nichts anderes als eine *petitio principii*. und mag bei unserer Anschauung von der Geschichte des israelitischen Gottesdienstes nicht alles so klar und einfach sich gestalten, wie bei der Wellhausen'schen Construction, so hat doch die Untersuchung gezeigt, dass es noch Gründe genug giebt, die gegen die Annahme der Graf-Wellhausen'schen Hypothese sprechen, oder die derselben mindestens solche mannigfaltige Modificationen auferlegen, dass damit ihre Spitze abgebrochen wird.

Die Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode nach Apokryphen, Talmud und Kirchenvätern.

Von

Dr. Aug. Wünsche.

Der nachbiblische Glaube an Himmel und Hölle als den beiden Zuständen der Seele nach dem Tode steht in innigem Zusammenhange mit dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele überhaupt. Desshalb fordert die Erörterung unseres Themas nothwendig auch ein Eingehen auf diesen Glauben. Das alte Testament enthält nur die Keime dieses Glaubens, jedoch lassen die einzelnen Zeugnisse in den verschiedenen Büchern deutlich einen Fortschritt erkennen. In den dem Mose zugeschriebenen Schriften finden sich nur Andeutungen und Ahnungen von einem Fortleben nach dem Tode, und selbst bei den Propheten liegt die Lehre noch unentwickelt vor. Da diese Gottesmänner weniger den einzelnen Menschen als das ganze Volk ins Auge fassten, da ihr Hauptstreben dahin ging, das im Niedergange begriffene Staatsleben zu heben und den Nationalsinn zu wecken, so bot sich ihnen wenig Gelegenheit, über das Leben nach dem Tode Betrachtungen anzustellen. Anders steht es mit den sogenannten Lehrschriften. In ihnen schürfen die Verfasser, da sie mehr den einzelnen Menschen in seinem Verhältnisse zu Gott betrachten, die Lehre von der Unsterblichkeit schon mit grossem Nachdruck ein.

Wenden wir uns zu der apokryphischen Literatur während des zweiten jüdischen Staatslebens, so kennzeichnet sie gegenüber den alttestamentlichen Schriften schon inso-

fern ein bedeutsamer Fortschritt, als in ihr die Fortdauer nach dem Tode nicht bloß als subjective Zuversicht, als heisse Sehnsucht des im Gebete zu Gott ringenden Gemüthes, sondern als objective Wahrheit und feste Lehre entgegentritt. Es hatte sich während des Exils und nach demselben ein gewaltiger Umschwung der Ideen vollzogen. Vor allem hatte gerade der Verkehr mit Babylon und Persien die Idee der Fortdauer nach dem Tode hoffnungsreicher gestaltet. Uebrigens läßt die Art, wie dieselbe schon in den apokryphischen Büchern zur Geltung kommt und in der Folgezeit noch deutlicher hervortritt, schon die bereits damals auftauchenden Zweifel an die Unsterblichkeit erkennen.

Der Verfasser des Buches der Weisheit lehrt in den Worten: ¹⁾ „Ich war ein gutgeartetes Kind und hatte eine gute Seele bekommen; da ich noch weiter gut war, so ging ich auch ein in einen unbefleckten Körper,“ nicht nur die Präexistenz der Einzelseele, sondern er erweist auch ihre Unsterblichkeit als eine Folge der sittlichen Vollendung. Es lebt in dem Menschen das Bewusstsein von einem obersten Gesetzgeber und Richter, welches tief in seine Brust eingegraben ist. Gott kann den Menschen nicht der Vernichtung preisgeben, er muss ihm sein Dasein über das Grab hinaus verlängern. Der Verf. entwickelt sogar eine scharfe Polemik gegen die Lügner des Fortlebens nach dem Tode. Es sind materialistische Menschen, die da sprechen ²⁾: Kurz und mühselig ist unser Leben, denn Dunst ist der Hauch unserer Nase und der Geist ein Fünkeln, das in unserem Herzen glüht. Wenn dasselbe erlischt, so zerfällt unser Leib zu Staub gleich der Loderasche und der Geist zerfließt wie dünne Luft; es ist keine Rückkehr nach unserem Tode; versiegelt ist das Leben und niemand kommt zurück. So sprechen diese Bethörten, aber sie irren; sie erkennen nicht die Geheimnisse Gottes, hoffen keinen Lohn für Frömmigkeit und achten für nichts die makellosen Seelen; denn Gott hat den Menschen zur

1) C. 1. 20. — 2) Vergl. C. 2, 1. 3. 5.

Unvergänglichkeit erschaffen und ihn nach dem Bilde seines eigenen Wesens gemacht. Die Frevler werden aber für ihre Thorheit büßen müssen; obgleich sie lange leben, werden sie doch für nichts geachtet und ehrlos ist ihr Alter, wenn sie jedoch zeitig sterben, so werden sie keine Hoffnung haben und am Tage des Gerichts keinen Trost.¹⁾ Ein ganz anderes Loos erwartet dagegen den Frommen. Der Herr belohnt ihn und sorgt für ihn.²⁾ Sollte er auch zeitig sterben, so befindet er sich doch in seliger Ruhe, seine Seele ist in Gottes Hand, sie kennt keine Qualen.³⁾ Wenn demnach auch während des Erdenlebens der Frevler triumphirt und der Fromme unterliegt, so gleicht sich doch nach dem Tode dieses Missverhältniss aus, da dieser, zu der Zahl der Söhne Gottes gehörend, sein Antheil unter den Heiligen haben, jener aber, von grausem Schreck erschüttert, sich über seine unerwartete Rettung entsetzen wird.⁴⁾ Besonders hervorzuheben ist, dass der Lohn der Frommen und die Strafen der Bösen nach dem Buche der Weisheit als Folge einer richterlichen Untersuchung seitens Gottes vorgestellt wird. Es ist daher von einer *ἡμερα διαγνωσεως*,⁵⁾ einem *καιρω επισκοπης*,⁶⁾ einem *συλλογισμῳ ἀμαρτηματων*⁷⁾ und einer *επισκοπη ψυχων*⁸⁾ die Rede. Dieser Zeitpunkt fällt aber mit dem Zustande nach dem Tode zusammen. Nach C. 3, 1 sind die Seelen der getödteten Frommen sogleich nach ihrem Tode in der Hand Gottes, allein den Lohn ihrer Tugend empfangen sie erst *ἐν καιρω επισκοπης*.⁹⁾ An verschiedenen Stellen wird der Zustand, in welchen nach der Verkündigung des Endurtheils die Frommen und Lasterhaften versetzt werden, näher geschildert. Schon zur Zeit der Vergeltung werden sie strahlen wie die Flamme, die am Stroh dahinläuft¹⁰⁾ und ihre Tugend wird prangen, ewig bekränzt, als Siegerin im Kampfe um unbefleckten Lohn.¹¹⁾ Ewig werden sie leben, denn beim Herrn ist ihr Lohn und die Sorge für sie beim Höchsten; das Diadem der Schön-

1) C. 3, 17. 18. — 2) C. 5, 15. — 3) C. 3, 1; 7. 14. — 4) C. 5, 1 ff.
 — 5) C. 3, 18. — 6) Das. V. 7. — 7) C. 4, 20. — 8) C. 3, 13. —
 9) Das. V. 7, vergl. C. 4, 18 ff. — 10) C. 3, 7. — 11) C. 4, 2.

heit, ein herrliches Königthum empfangen sie aus der Hand des Herrn, er wird sie mit seiner Rechten beschirmen und mit seinem Arme beschützen.¹⁾ Die Frevler dagegen kommen zum Zusammenrechnen ihrer Sünden zaghaft herbei, fürchtend die Züchtigung ihrer Uebertretungen.²⁾ Wenn sie die Gerechten in voller Offenheit vor sich stehen sehen, sprechen sie unter einander voll Reue und seufzen aus der Beklemmung des Herzens: das ist der, welchen wir mit Gelächter und mit schmähhlicher Gleichnissrede behandelten.³⁾ Nach der richterlichen Untersuchung verbreitet sich über sie in ihrem Aufenthaltsort düstere Nacht, und sie selbst sind sich beschwerlicher als die Finsterniss.⁴⁾

Nicht minder bestimmte Aussprüche über das Fortleben des Menschen nach dem Tode enthält das zweite Buch der Makkabäer. Dasselbe betont namentlich an verschiedenen Stellen die Wiederbelebung der entschlafenen Körper. Der ganze Mensch steht auf und in die abgestorbenen Glieder kehrt durch unmittelbare Wirkung Gottes neue Lebenskraft (*ζωή καὶ πνεῦμα*, נשמת חיים) zurück. Als der hochbetagte Eleasar von der syrischen Regierung gezwungen werden sollte, die väterlichen Satzungen zu verlassen und Schweinefleisch zu essen, rief er aus, eingedenk dessen, dass das Leben mit dem Tode nicht abgeschlossen sei: Wenn ich auch jetzt von der menschlichen Strafe befreit werde, so kann ich doch den Händen des Allmächtigen weder im Leben noch im Tode entrinne.⁵⁾ Noch deutlicher spricht die Hoffnung auf Unsterblichkeit der erste der sieben Brüder⁶⁾ aus. Du Missethäter, ruft er, nimmst uns zwar das gegenwärtige Leben, aber der König der Welt wird uns, die wir für seine Gesetze sterben, zur ewigen Wiederbelebung erwecken. Ganz ähnlich äussert sich der vierte der Brüder.⁷⁾ Es ist schön die Hoffnung zu hegen, sagt er zu seinem Peiniger, wenn man durch Menschen stirbt, von Gott selbst wieder erweckt zu werden; dir aber wird die Auferstehung nicht zu Theil. Der dritte Bruder

1) C. 5, 16, 17. — 2) C. 4, 20. — 3) C. 3, 1. 3. — 4) C. 17, 20. — 5) C. 6, 26. — 6) C. 7, 9. — 7) Das. V. 14.

hofft die Körpertheile, welche ihm der Peiniger abforderte, bei der Auferstehung wieder zu erhalten.¹⁾ Ja die Familienglieder finden sich nach dem Tode zu neuer ewiger Vereinigung zusammen.²⁾ Judas Makkabäus betet für die in seinem Heere in der Schlacht Gefallenen, welche sich von der Sünde des Götzendienstes nicht rein gehalten haben und sendet zu ihrer Sühne eine Kopfsteuer nach Jerusalem, weil ihn nach der Ansicht des Verfassers der Gedanke an die Auferstehung erfüllte. Wenn er nicht erwartet hätte,³⁾ die Gefallenen würden auferstehen, so wäre es unnütz und thöricht gewesen, für die Todten zu beten. Er dachte aber, dass den in Frömmigkeit Gestorbenen ein schöner Lohn bevorstehe. Um nicht in die Hände des gottlosen Nikanors zu fallen, stürzt sich Razis⁴⁾ selbst in sein Schwert und giebt sich den Tod, in der Hoffnung, der Herr des Lebens und des Geistes werde ihm beides wiedergeben. Nach dem Buche Tobit⁵⁾ kehrt der Geist nach dem Tode zu Gott zurück, wogegen der Körper wieder zu Erde wird. Befehl, klagt der alte Tobit im Gebete zu Gott, dass mein Geist mir genommen werde; denn es ist besser für mich zu sterben als zu leben, da ich lügenhafte Schmähungen gehört und viele Trauer in mir ist. Befehl, dass ich erlöst werde aus diesem Drucke und gehe in den ewigen Ort (τοπος αἰώνιος); wende dein Antlitz nicht ab von mir.

Nur der Siracide, das erste und dritte Buch der Makkabäer, das Buch Judith, Esther und die übrigen kleinen Schriften verhalten sich gleichgiltig gegen die Lehre von der Unsterblichkeit, Auferstehung und Vergeltung. Gerade beim Siraciden ist das völlige Stillschweigen besonders auffällig. Hätte ihn eine hoffnungsreichere Vorstellung als die ältere vom Todtenreiche, aus dem keine Rückkehr möglich ist und in welchem die kraftlosen Schatten ein stummes und ödes Dasein führen, belebt, so würde er sie sicherlich zur Begründung seiner sittlichen Vorschriften benutzt haben. So aber bleibt nach deutlichen Aeusserungen des Verfassers

1) Das. V. 11. — 2) Das. V. 29. — 3) C. 12, 44. 45. — 4) C. 14, 37 ff. — 5) C. 3, 6.

nichts vom Menschen übrig als sein Ruf. „Gieb und nimm,¹⁾ Sorge für deine Seele, denn in der Unterwelt hast du keinen Genuss zu suchen.“ Noch deutlicher ist die Aeuss^{er}ung:²⁾ „Denn der Mensch kann ja nicht alles, da nicht unsterblich ist des Menschen Sohn.“ Auf ein Leugnen des Fortlebens nach dem Tode geradezu deuten die Worte:³⁾ „Wer preiset Gott im Todtenreich ausser den Lebendigen, ja denen die leben und ihn lobpreisen? Von dem Leichnam, von dem, der nicht mehr ist, kommt keine Lobpreisung, der Lebende, der Genesende preist Gott.“⁴⁾

Ein ferneres Entwicklungsmoment in der Lehre von der Fortdauer des Menschen nach dem Tode und ihrer Beschaffenheit bilden Flavius Josephus und Philo. Nach Josephus ist die Seele ein Theil Gottes, welche nach ihrer Trennung vom Leibe zu Gott zurückkehrt. De bello jud. III. 8, 5 heisst es: „Unsere Leiber zwar sind sterblich und aus vergänglichem Stoffe gebildet, aber ein Theil der Gottheit, eine unsterbliche Seele wohnt im sterblichen Körper.“ Weiter unten spricht Josephus sich über den Zustand der Abgeschiedenen dahin aus: „Die Frommen wohnen nach dem Tode in dem heiligsten Raum des Himmels.“ Als Feldherr im jüdischen Kriege ermahnt er seine Soldaten, sich lieber den Römern zu ergeben, als zu Selbstmördern zu werden.

Bei Philo von Alexandrien⁵⁾ erscheint die Auferstehungslehre in grosser Reinheit, da sie die grobsinnlichen Vorstellungen abgestreift hat. Der platonisch-pythagoreische Einfluss lässt sich in seinen Anschauungen nicht verkennen. Der Mensch, das ist in Kürze ungefähr das Ergebniss der Philonischen Lehre, besteht aus einem stofflichen und aus einem geistigen Theile. Der erstere ist der Körper, der letztere die Seele. Doch diese besteht wieder aus zwei Theilen, aus einem vernünftigen (*το λογικον*), welcher un-

1) C. 14, 16. -- 2) C. 17, 26. — 3) Das. V. 23 u. 24.

4) Vergl. noch die Aussprüche C. 18, 9—12; 4, 4—14; 46, 12. —

5) Vergl. Flügge, Geschichte des Glaubens an die Unsterblichkeit. I. S. 248 und Dähne, Jüd. Alexandrin. Religionsphilosophie Abth. I. S. 427.

sterblich ist, und aus einem unvernünftigen, welcher in Begierden und Leidenschaften aller Art besteht. Die vernünftige Seele ist ein Erzeugniss des Logos und durch ihn hat sie Theil an Gott.¹⁾ Der unsterbliche Theil des Menschen existirte schon vor der Schöpfung des irdischen und sterblichen Theils.²⁾ Somit ist das Göttliche dem Menschen immanent, er gehört mit seinem Geistesleben dem Himmel an und ist mit Gott auf's Innigste verbunden. Durch die Verbindung des unvernünftigen Theiles der Seele aber mit dem vernünftigen und beider wieder mit dem Körper befindet sich die Seele gleichsam in einem Gefängnisse, dessen Wächter die Lüste und Begierden sind,³⁾ oder in einem Sarge (*σορος*) oder einer Grube (*θυμβος*).⁴⁾ Wenn der Mensch sich von der Sinnlichkeit losmacht, die Begierde und Wollust flieht,⁵⁾ den Körper als ein Gefängniss betrachtet, in das er sich nur aus Wissbegierde hat einschliessen lassen, so erhebt sich seine Seele schnell zum Aether und wohnt da in Ewigkeit;⁶⁾ ist das aber nicht der Fall, bemächtigt sich vielmehr seiner die Leidenschaft, liegt er an der Sünde wie an einer unheilbaren Krankheit darnieder, so wird er verstossen an den unseligen Ort der Gottlosen, ein hartes, unaufhörliches Unglück zu leiden.⁷⁾

Eines besonderen Beweises für die Unsterblichkeit der Seele bedurfte es für Philo nicht. Da sie göttlichen Ursprungs ist, so kann sie gar nicht anders als unvergänglich gedacht werden.

Wir kommen nun zur Betrachtung der Auferstehungslehre im talmudischen Zeitalter, welches einen Zeitraum von mehr als 600 Jahren umspannt. Es ist keine leichte

1) Vergl. de opif. p. 33 f.; *) de vita Mos. II. p. 633 m; de Abrah. p. 355.

2) De Abr. p. 385; de somn. I. p. 592.

3) De migr. p. 389 o; de allegoriis p. 68; de ebriet. p. 255.

4) De migr. p. 390; quod deus im. sit p. 315.

5) De migr. p. 388, 89.

6) De somn. p. 586 f.; de decal. p. 754 r; de migr. p. 407; vergl. Matth. 5, 8.

7) De Cher. p. 168 b; de præm. et poen. p. 921.

Aufgabe bei der grossen Verschiedenheit und Mannigfalt der Aussprüche ein einheitliches Bild über die rabbinische Auferstehungslehre herauszustellen.

Im Allgemeinen erkannten die Rabbinen in der Seele zwar auch ein göttliches Princip, aber nicht im Sinne Philos, wonach sie ein Theil der Gottheit selbst ist und von Ewigkeit her präexistirt, sie ist vielmehr gleich anderen Wesen ein göttliches Gebilde, Gott hat sie erschaffen. Da sie aber als Geist einer höheren unvergänglichen Welt entstammt, von Gott gleich den Engeln aus himmlischem Stoff gebildet worden ist, so trägt sie die Keime der Unsterblichkeit in sich und kann nicht wie der menschliche Leib zerstört werden. Je nach dem Grade ihrer sittlichen Vollendung auf Erden kehrt sie zum ewigen Leben in die Welt der Geister zurück. „Von den Oberen und Unteren,“ wird gelehrt,¹⁾ wurde der Mensch geschaffen, wäre er nur von ersteren müsste er ewig leben, wäre er nur von letzteren, hätte er den Tod zu erwarten. Alle Seelen sind am ersten Schöpfungstage in's Dasein gerufen worden. Nach einer Stelle²⁾ hält Gott einen Rath mit den Seelen der Frommen, ob er die Welt erschaffen solle. Die Seelen präexistiren somit schon, bevor sie noch mit dem Körper in Verbindung treten. Unter Guf (גוף eig. Körper)³⁾ ist das Himmelsbehältniss zu verstehen, in welchem die zu incorporirenden Seelen aufbewahrt sind.⁴⁾ Wo derselbe zu suchen sei, darüber herrschen verschiedene Ansichten. Nach manchen Rabbinen⁵⁾ ist er im siebenten oder höchsten Himmel (זַרְבִּית), Raschi dagegen denkt dabei an einen zwischen der Schechina und dem Wohnort der Engel befindlichen Raum. Nach anderen Aeusserungen befinden sich die Seelen unmittelbar unter dem Throne Gottes. Die Seele

1) S. Midrasch Bereschith r. Par. 8 und 14.

2) Das. Par. 8.

3) Vergl. Aboda sara Fol. 5^a. Nidda 13^b, Jebam. 62^a u. 63^b.

4) So erscheint z. B. der Messias nicht eher, als bis alle Seelen aus dem Guf herausgegangen sein werden. S. die Glosse zu Aboda sara Fol. 5^a.

5) S. Chagiga Fol. 12^b.

verbindet sich mit dem Kinde im Mutterleibe und belebt es. Nach den einen erfolgt die Einigung schon bei der Empfängniss,¹⁾ nach den anderen erst vierzig Tage später,²⁾ noch andere lassen sie erst mit der Geburt sich vollziehen.³⁾ Damit das Kind nicht die Erinnerung an sein früheres Dasein mit auf die Welt bringe, so kommt ein Engel und schlägt es bei der Geburt auf den Mund. Dadurch vergisst es alles, was es früher gesehen, gelernt und durchlebt hat. Charakteristisch dafür ist folgende Stelle.⁴⁾ „R. Simlai sagte: Ein Licht brennt über dem Haupte des Fötus und er schaut von einem Ende der Welt bis zum anderen. Wundere dich nicht darüber, denn so schläft ein Mensch hierorts und sieht einen Traum in Apamäa. Zu keiner Zeit lebt der Mensch glücklicher, als in diesen Tagen, man lehrt ihm auch die ganze Thora, aber sobald das Kind das Licht der Welt erblickt, schlägt ein Engel es auf den Mund und lässt es alles frühere vergessen.“ Da die Seele aber als ein göttliches Princip einer höheren Welt entstammt, so hat sie auch die Bestimmung, in diese wieder zurückzukehren. Das Leben auf der Erde hat daher für sie nur die Bedeutung einer Vorbereitungsstätte. Daher die Lehre:⁵⁾ „Diese Welt gleicht einer Vorhalle, bereite dich in derselben vor, um in den Palast eingehen zu können;“ oder:⁶⁾ Diese Welt ist deine Herberge auf der Reise, jene Welt ist das eigentliche Wohnhaus.“ R. Jochanan ben

1) S. Sanh. Fol. 91^b.

2) S. Menach. Fol. 99^a.

3) Sanhedrin Fol. 91^b berichtet von einem Gespräche, welches zwischen R. Jehuda Hannasi und dem Kaiser Antoninus über die beregte Frage stattgefunden haben soll. Der Kaiser widerlegt die Ansicht des Rabbi, nach welcher erst mit der Geburt die Beseelung des Kindes erfolge, aus der Erfahrung. Wie ein Stück Fleisch sich nicht drei Tage hält, ohne in Fäulniss überzugehen, ebenso könne auch der Embryo im Mutterleibe sich nicht halten, wenn er nicht belebt wäre. Dieser Einwand des Antoninus war für den Rabbi so überzeugend, dass er seine Ansicht aufgab und sich der des Kaisers zuwandte.

4) S. Tr. Nidda Fol. 30^b.

5) S. Aboth IV, 21.

6) S. Moed katan Fol. 9^b.

Saccai vergleicht¹⁾ das diesseitige Leben mit der Vorbereitung zu einem königlichen Gastmahl, zu welchem sich die Einsichtsvollen schmücken und sich in der Vorhalle des königlichen Palastes, in der Voraussetzung, bald gerufen zu werden, harrend verhalten; die geladenen Thoren aber glauben, die Zubereitung des königlichen Mahles erfordere viel Zeit, daher gehen sie unsauber gekleidet an ihre Arbeit und hängen eitlem Gewinne und Vergnügen nach. Plötzlich erfolgt der Ruf der Einladung. Die Einsichtsvollen erscheinen anständig gekleidet, eingedenk des Spruches (Koh. 9, 8): „Zu jeder Zeit seien deine Kleider sauber und weiss“ und es freuet sich der König mit ihnen und lässt sie theilnehmen an dem Mahle, über die Thoren und ihre vernachlässigte Kleidung hingegen äussert er sich missbillig, und lässt sie seinen Zorn darüber insofern fühlen, als sie müssige und traurige Zuschauer sein müssen, oder wie ein anderer Rabbi meint, als sie hungernd und verschmachtet an der Tafel sitzen und zusehen, wie die Vorbereiteten essen, trinken und fröhlich sind. Will daher der Mensch des zukünftigen seligen Lebens theilhaftig werden, so muss er durch fleissiges Erforschen des Gesetzes und durch gewissenhaftes Befolgen der göttlichen Vorschriften seine Seelenkräfte läutern und reinigen. Dadurch steigt er auf der Stufenleiter der sittlichen Vollendung immer höher und kommt der Gottähnlichkeit immer näher. R. Pinchas ben Jair gibt²⁾ den Stufengang der allmählichen Vervollkommenung und sittlichen Läuterungen mit folgenden Worten an: Die Thora führt zur religiösen Vorsicht, diese zum Eifer, diese zur Hurtigkeit, diese zur Unschuld, diese zur Contemplation, diese zur levitischen Reinheit, diese zur Demuth, diese zur Sündenscheu, diese zur Heiligkeit, diese zum Besitz des heiligen Geistes und dieser endlich zur Unsterblichkeit.³⁾ Die Rabbinen fanden die Lehre von der Fortdauer des Menschen nach dem Tode aber

1) S. Schabb. Fol. 152.

2) S. Aboda sara Fol. 20^b.

3) Vergl. Buch der Weisheit C. 6, 18 ff.

bereits in den Schriften des Alten Testaments ausgesprochen. Sowohl die Bücher Moses, wie die Propheten und Hagiographen boten ihnen durch allerhand exegetische und hermeneutische Kunstgriffe zahlreiche Belege dafür. Doch die von ihnen als Beweise angezogenen Stellen sind alle der Art, dass vom Standpunkte der heutigen historisch-grammatischen Interpretationsmethode in keiner Weise die Auferstehung sich folgern lässt. Wir greifen aus der grossen Zahl der von den Rabbinen herbeigebrachten Beweisstellen nur einige heraus. So wird¹⁾ aus Deut. 22, 7: „Damit es dir gut gehe und du lange lebest,“ da man beide Sätze für einen Pleonasmus hielt, der erste Satz auf jene, der zweite auf diese Welt bezogen. Andere Stellen sind Deut. 31, 16: „Der Ewige sprach zu Mose: Wenn du liegest bei deinen Vorfahren, so wird dies Volk sich erheben“;²⁾ Deut. 32, 39: „Ich tödte und mache lebendig“;³⁾ Ex. 4, 6: „Auch habe ich meinen Bund mit ihnen — nämlich mit Abraham, Isaak und Jakob — errichtet, ihnen das Land Kanaan zu geben“, wo nicht gesagt ist: euch, d. i. den Lebenden. sondern ihnen, d. i. den Längstverstorbenen;⁴⁾ Jes. 26, 19: „Deine Todten werden wieder aufleben, unsere Leichname auferstehn“;⁵⁾ Deut. 33, 6: „Es lebe Reuben und sterbe nicht“;⁶⁾ Dan. 12, 2. 13: „Und viele der im Staube Schlafenden erwachen u. s. w.“⁷⁾

Doch die Auferstehung erstreckt sich nach den Rabbinen nicht nur auf den Geist, sondern auch auf den Leib. Der Geist besteht nur eine Zeit ohne seine körperliche Hülle, er vereinigt sich wieder mit ihr. Obwohl dieselbe in Verwesung übergegangen, so geht sie dadurch doch nicht verloren, das Grab gibt die verwesene Materie wieder zurück. Die in Staub verwandelte Hülle ersteht in neuer Kraft zu ewiger Unvergänglichkeit.

1) S. Kidduschin Fol. 39^b.

2) S. Sanhedr. Fol. 90^b.

3) S. Pesachim Fol. 68^a.

4) S. Sanhedr. Fol. 90^b. — 5) S. das.

6) S. Das. Fol. 92^a.

7) S. Das. Fol. 92^a. Vergl. Jahn, Bibl. Archäologie 1805, S. 178.

Durch mancherlei Vernunftgründe bemühten sich die Rabbinen ihre Ansicht zu rechtfertigen. Sie suchten nach Analogien und fanden solche bald in der Natur, bald in der Vernunft selbst. Werkwürdigerweise aber wird dabei äusserst selten auf solche Stellen des Alten Testaments Bezug genommen, welche dem Wortlaute nach am meisten das Wiederaufleben der Todtengebeine zu befürworten scheinen. So wird z. B. die bekannte Vision des Ezechiel C. 37 meist als ein Gleichniss für die Rückkehr aus dem Exil gefasst.¹⁾ Alle im Talmud und Midrasch aufgestellten Beweise, denen sich ein gewisser Grad logischer Schärfe nicht absprechen lässt, können auf folgende drei zurückgeführt werden: auf den ontologischen, den moralischen und analogischen. Der ontologische Beweis schliesst von der Entstehung alles Lebens aus Nichts auf die Entstehung neuen Lebens aus schon vorhandenem Leben. Wenn schon Gott aus dem Nichts das Leben in's Dasein gerufen hat, um wieviel mehr sollte er nicht Leben aus Leben erwecken können! Dieser Beweis tritt uns in mehreren Beispielen entgegen.²⁾

1) Der Kaiser fragte einst den Rabban Gamliel: Kann der Staub wieder lebendig werden? Die Antwort darauf übernahm seine Tochter. Nimm einmal an, sprach sie, wir hätten in unserer Stadt zwei Töpfer, der eine machte Töpfe aus Thon, der andere aus Wasser, wem gebührte wohl der Vorzug? Doch sicherlich demjenigen, welcher Töpfe aus Wasser macht. Nun denn, wenn Gott die Geschöpfe aus Wasser (eine Anspielung auf die Befruchtung) emporsteigen liess, sollte er nicht durch den Tod zu Staub gewordene Menschen wieder beleben können? 2) ein Sadducäer sagte zu R. Ami: Ihr behauptet, dass die Todten wieder belebt werden, sie werden ja zu Staub und kann denn dieser wieder lebendig werden? Er erhielt darauf zur Antwort: Wenn Gott den Menschen schon aus nichts Wesentlichem machen konnte und er lebte, so kann doch wohl durch seinen Machtspruch der Staub desselben wieder belebt werden. 3) Wenn das durch den Odem des Menschen

1) S. Sanhedr. Fol. 92^b. — 2) S. das. Fol. 91^a.

gefertigte Glas, falls es zerbrochen und zerstoßen wird, durch den Schmelzofen wieder zu seiner früheren Beschaffenheit umgeformt werden kann, so wird doch wohl der durch den Odem Gottes gebildete Mensch wieder das werden können, was er früher war. 4) Ein Sadducäer sprach zu Gebiha ben Pesisa: „Wehe euch Gottlosen! dass ihr sagen dürft, die Todten werden wieder aufleben, müssen doch alle Lebendigen sterben, wie sollten die Todten wieder aufleben?“ Er sprach zu ihm: „Wehe euch Gottlosen! dass ihr bezweifelt, die Todten könnten nicht wieder aufleben, sind wir doch, die wir zuvor nicht geboren waren, geboren worden, um wievielmehr können diejenigen, welche zuvor geboren waren, wieder belebt werden.“

Der moralische Beweis schliesst von dem hier stattfindenden Missverständnisse zwischen Tugend und Glück auf eine Ausgleichung durch künftige Vergeltung. Gäbe es nach dem Tode keine Fortdauer, so hätte der gute Mensch keine Aussicht auf Belohnung und der Böse hätte nicht vor der Strafe zu zittern. Der Frevler könnte also denken, was brauche ich mich vor Gott zu fürchten, ich habe doch von meinen Handlungen keine Rechenschaft abzulegen, denn wenn ich sterbe, so ist es mit mir aus. Klar spricht diesen Beweis R. Eleasar Hakkappar¹⁾ in folgenden Worten aus: Die Geborenen müssen sterben, die Gestorbenen erwachen zum Leben, die Lebenden werden gerichtet werden, und so erfahre, erkenne und wisse, dass Gott der Schöpfer allwissender Richter und Zeuge ist. Ja er ist Zeuge und Anwalt und wird einst nach dem strengsten Recht richten. Vor seinem Angesicht kann weder Unrecht, noch Vergessen, weder Ansehen noch Bestechen stattfinden. Wisse, dass alles in Rechnung gebracht wird. Traue deiner Begierde nicht, als wäre das Grab dir ein Rettungsort. Wider deinen Willen wurdest du erschaffen, wider deinen Willen wurdest du geboren, wider deinen Willen musst du sterben und wider deinen Willen musst du Rechenschaft ablegen vor dem König aller Könige, dem Heiligen, gebenedeiet sei er!

1) S. Aboth IV, 29.

Der analogische Beweis endlich schliesst von gewissen Naturvorgängen und Erscheinungen des kosmischen Lebens auf das Fortbestehen des Menschen nach dem Tode. 1) Warum, fragt R. Tabi im Namen des R. Josia,¹⁾ stellt Salomo Prov. 30, 15. 16 das Grab (Scheol) und die Gebärmutter zusammen? Weil wie die Gebärmutter in sich aufnimmt und wieder von sich gibt, auch das Grab in sich aufnimmt und wieder von sich gibt. Die Gebärmutter nimmt in der Stille auf und gibt mit grossem Geschrei wieder von sich. in das Grab dagegen legt man mit grossem Geschrei, sollte es mit solchem (zur Zeit der Auferstehung durch den allgemeinen Posaunenschall bei der Ankunft des Messias) nicht wieder von sich geben? 2) Die Königin Cleopatra fragte den R. Meir und sprach: Ich glaube wohl an eine Auferstehung, denn es steht geschrieben (Ps. 72, 16): „Und sie werden blühen aus der Stadt wie das Kraut auf Erden,“ allein ich möchte wissen, wie sie aufstehen, ob sie nackend oder mit ihren Kleidern aus ihren Gräbern hervorgehen werden? Er sprach zu ihr: Wir lernen das durch den Schluss a minori ad majus²⁾ vom Weizenkorn. Wie nämlich dasselbe nackt begraben wird und wieder mit verschiedenen Kleidern (Hüllen) hervorsprosst, um wie viel mehr sollten nicht die Gerechten, die mit ihren Kleidern begraben werden, mit denselben wieder hervorgehen?³⁾

3) Ferner wird auf wunderbare Phänomene, das eine Mal auf eine in Aegypten, besonders um Thebais, existirende Mäusegattung hingewiesen, welche heute halb Fleisch und Erde, morgen dagegen schon ganz Fleisch ist, das andere Mal auf eine auf Bergen lebende Schneckenart, welche nach Regengüssen in so grosser Anzahl aus der Erde hervorkriecht, dass alles von ihnen bedeckt wird.⁴⁾

4) Auch der Morgen dient als Bild für die Auferstehung. Wie Gott am Morgen die Geschöpfe, heisst es⁵⁾, gleichsam zu neuem Leben hervorgehen lässt, so werden

1) S. Sanhedr. Fol. 92^a, vergl. Berachoth Fol. 15^b.

2) Diese Schlussfolge heisst bei den Rabbinen קל וחומר.

3) S. das. Fol. 90^b. Vergl. 1. Cor. 15, 35—50. — 4) S. das.

5) S. Midrasch Bereschith r. Par. 18.

auch die Entschlafenen aus ihrem Grabe wieder zu neuem Leben erwachen.

Der Glaube an die Auferstehung befestigte sich bald dermassen bei den Juden, dass spätere Lehrer sagen durften: es gibt kein Gebot, welches nicht die Auferstehung und den Tag des Gerichts andeutet, damit wir wissen, weshalb es dem Frevler gut und dem Gerechten schlecht ergeht.¹⁾ Unter Androhung des Verlustes der Seligkeit wurde das Dogma von der Auferstehung eingeschräfft. Dennoch fehlte es nicht an Gegnern, die dasselbe bekämpften. Als das Griechenthum mit seinen Anschauungen durch Alexander den Grossen auf den Boden Palästinas verpflanzt wurde, entspannen sich bald lebhaftte Debatten wegen des Dogmas. So soll Elisa ben Abuja, der Lehrer des R. Meir (2. Jahrh.) die Auferstehung geläugnet haben. Als Beweggrund wird folgender Vorfall erzählt. Er sah einst einen Mann auf einen Baum nach einem Vogelneste steigen, um nach der mosaischen Vorschrift die Jungen aus demselben zu nehmen und die Mutter fliegen zu lassen, allein er stürzte herab und blieb todt liegen; dagegen holte sich ein anderer gegen die Vorschrift die Mutter mit den Jungen von einem Baume und kam glücklich herunter. Bei diesem Vorfall soll der genannte Rabbi ausgerufen haben: Wo bleibt die Verheissung des langen Lebens für den Beobachter des Gesetzes und woher kommt das Glück des Uebertreters? Besonders waren es die Sadducäer und Boethusäer, gestiftet von Zadok und Boethus, welche sich wider das Auferstehungsdogma auflehnten und durch verschiedene Argumente seine Unhaltbarkeit darzuthun sich bemühten.²⁾ Nach ihrer Ansicht dauert die Seele nicht länger als der Körper, mit dem Tode gehen beide zu Grunde. Josephus bemerkt ausdrücklich:³⁾ Die Sadducäer läugnen die Dauer (*ὑπομονήν*) der Seele, ebenso:⁴⁾ Die Seelen verschwinden oder vergehen

1) S. Kidduschin Fol. 39^b; Chulin Fol. 142^a und Chagiga Fol. 14^a.

2) Vergl. über die Sadducäer Aboth de R. Nathan Abschnitt V und Grätz, Geschichte der Juden Bd. III. S. 93.

3) De bello jud. II, 12.

4) Antiqq. XVIII, 1, 4.

mit dem Leibe. Selbstverständlich konnten die Sadducäer, wenn die Existenz der Seele im Tode aufgelöst wird, auch kein Gericht annehmen, welches eine Belohnung oder Bestrafung nach diesem Leben über den Menschen verhängt.¹⁾ Auch die Essäer bestritten die Lehre von der leiblichen Auferstehung.

Doch kehren wir wieder zur Auferstehungslehre der Rabbinen zurück. Die Trennung der Seele vom Körper wurde bald als ein sehr leichter, bald als ein sehr schwerer Vorgang gedacht. Das Scheiden des Gerechten geht sauft und ruhig vor sich, dagegen das Scheiden des Frevlers hart und schwer. Das eine wie das andere suchte man unter verschiedenen Bildern dem Verständniss nahe zu bringen. Der Tod der Frommen, heisst es,²⁾ geschieht so leicht als man ein Haar aus der Milch zieht (כמשחל בינתא מחלבא);³⁾ trennt sich dagegen die Seele des Frevlers vom Körper, so ist das nach der Meinung des R. Chanina so schwer wie das Durchziehen des Schifftaues durch das Loch des Mastbaums, oder wie das Durchdringen eines Steines durch das Loch der Speiseröhre, oder endlich wie das Heraus-

1) Es ist aber die Frage, ob die Sadducäer die menschliche Fortdauer schlechthin läugneten, oder ob sie nicht vielmehr nur die grobsinnliche Auferstehungsanschauung der Pharisäer bezweifelten. Der im N. T. mit Jesu über die Auferstehung von ihnen geführte Streit steht damit nicht im Widerspruche, im Gegentheile deutet das von ihnen vorgetragene Märchen von der Frau, welche nach den Bestimmungen der Levirathshe nach einander sieben Männer gehabt, vielmehr nur auf einen entschiedenen Antagonismus gegen die leibliche Auferstehung wie sie die Pharisäer vertraten.

2) Moed katan Fol. 28^b und 29^a; vergl. Berachoth Fol. 8^a und Midrasch Tanchuma zu מִקֵּץ S. 66. Stettiner Ausg.

3) Die Todesart des Frommen; der sein ganzes Leben hindurch mit göttlichen Dingen sich beschäftigt und darnach gestrebt hat, mit seinem Schöpfer bald aufs Innigste verbunden zu werden, wird im Talmud נִשְׁרָקָה Kuss. Hauch, Berührung Gottes genannt. Eines solchen Todes starben nach rabbinischer Deutung des Ausdruckes Num. 33, 38; Deut. 34, 5 בִּי יְהוָה אֵל עַד עַד durch den Mund des Ewigen in: auf (am) dem Mande des Ewigen, Mose, Aaron und Mirjam. Vergl. Kiddusch. Fol. 38^a; Sota Fol. 13^b; Baba batra Fol. 15^a und 17^a; Menachoth Fol. 30^a.

ziehen eines in Wolle verwickelten Dornes. In demselben Sinne lesen wir:¹⁾ Die Stimme der Seele, wenn sie vom Körper scheidet, durchdringt die Welt von einem Ende bis zum anderen. Zuweilen trifft es sich jedoch, dass Gott den Frommen die Furcht vor dieser Trennung benimmt, indem er ihnen hienieden schon einen Vorgeschmack der unbeschreiblichen jenseitigen Glückseligkeit zu Theil werden lässt und gesättigt von diesem Anblicke vollzieht sich die Trennung ihrer Seele vom Körper. So heisst es:²⁾ Alle Belohnungen der Frommen, welche ihnen für die Zukunft bereitet sind, lässt Gott sie schon in dieser Welt sehen, sie erquicken sich daran und schlummern ein. Gleich einem Gastmahle, sagte R. Eleasar, welches ein König veranstaltet und Gäste dazu einladet. Er zeigt ihnen alle kostbaren Speisen und Getränke, sie laben sich daran und schlafen dabei ein. Ebenso zeigt Gott den Frommen, wenn sie noch in dieser Welt sind, bereits den Lohn, der ihnen dereinst zu Theil werden wird und sie schlummern dabei ein.³⁾ Desgleichen:⁴⁾ Du findest, dass Gott denen die das Gesetz halten, in der Scheidestunde ihre dereinstige Belohnung erblicken lässt. Als R. Abuhu aus der Welt schied, zeigte ihm Gott 13 Balsamströme. Da sprach er zu seinen Schülern: Heil euch, ihr Pfleger des Gesetzes! Was hast du gesehen? fragten ihn dieselben. Er antwortete: Gott hat mich 13 Balsamströme sehen lassen.

Nach der Trennung von Körper und Seele hört alle Beziehung zwischen ihnen auf. Am Todestage trennen sich zwei Welten, diese hört auf und jene tritt ein.⁵⁾ Der Körper ist dann unempfindlich gegen jeden Schmerz. Nach manchen Rabbinen⁶⁾ fühlt der Todte nicht einmal einen Sensenhieb. Andere Rabbinen dagegen sprechen ihm, da die Seele noch immer in einer gewissen Beziehung zu dem

1) S. Joma Fol. 20^b.

2) S. Midrasch Bereschith r. Par. 62.

3) Vergl. Midrasch Bamidbar r. Par. 14.

4) S. Midrasch Tachuma zu Bereschith S. 7. (Stettiner Ausg.).

5) S. Jerusch. Jebam. 14, 2.

6) S. Schabb. Fol. 13^b.

Körper bleibt, nicht alle Gefühllosigkeit ab. Nach R. Jizchak z. B. schmerzt den Todten der Wurm wie die Nadel im Fleische des Lebendigen.¹⁾ Die Seele hört alles, was von ihr gesprochen wird.²⁾ In diesem Sinne bittet Rab den R. Samuel ben Schila, er möge die Leichenrede auf ihn mit Wärme halten, denn seine Seele werde dabei anwesend sein. Es regen sich sogar die Lippen des Schriftgelehrten im Grabe, wenn ein Lehrsatz in seinem Namen vorgetragen wird.³⁾ Wie lange die Beziehung zwischen Seele und Körper nach dem Tode fort dauert, darüber lauten die Ansichten der Rabbinen verschieden. Die einen erachten dieselbe nur solange andauernd, als die Gesichtszüge des Menschen noch nicht verfallen sind, weil da noch die Möglichkeit für die Seele vorhanden sei, in den Körper zurückzukehren. Ist der Verfall der Gesichtszüge eingetreten und der Mensch dadurch unkenntlich geworden, so verlässt die Seele den Körper. Nach anderen wieder dauert die Beziehung 12 Monate. So fragt der Talmud:⁴⁾ Wie konnte die Pythonisse von Endor die Seele des Propheten Samuel heraufbeschwören? Die Antwort lautet: Es waren noch nicht zwölf Monate seit seinem Tode verstrichen. Als Grund wird angegeben, weil der Körper in den ersten zwölf Monaten nach dem Ableben noch nicht in Verwesung übergegangen ist und in Folge dessen die Seele auf- und abwärts steigt. Nach Verlauf von zwölf Monaten ist der Körper der Verwesung verfallen, die Seele steigt deshalb aufwärts zum göttlichen Throne und kehrt nicht wieder zurück. Noch andere meinen, dass die Seele unmittelbar nach ihrer Trennung vom Leibe vom Todesengel in Empfang genommen und dem Engel Duma (דומא⁵⁾) übergeben werde. So sagt

1) S. Berachoth Fol. 18^b.

2) Nach Schabb. Fol. 152^b.

3) S. Sanhedr. Fol. 90^b.

4) Diese Stelle kann aber auch bildlich verstanden werden. — S. Schabb. Fol. 152^b.

5) דומא bedeutet eigentlich Todtenreich, jedoch in übertragener Bedeutung wird darunter der über das Todtenreich gesetzte Engel verstanden.

R. Samuel: ¹⁾ Sowohl die Seelen der Frommen wie die Seelen der Frevler werden dem Duma überliefert, jene finden Ruhe, diese nicht. ²⁾ Duma führt die Seelen unter den Thron Gottes, wo sie aufbewahrt bleiben bis zum Gericht. Die Ankunft jeder Seele ist für die Engel ein Ereigniss, sie melden ihre Ankunft dem Allerhöchsten und gehen ihr im göttlichen Auftrage entgegen, um sie zu empfangen. R. Jose bar Schaul sagt: ³⁾ Wenn der Fromme das Zeitliche segnet: so sprechen die Engel vor Gott: Herr der Welt! Der und der Fromme kommt heran, worauf Gott erwidert: Die Seelen der Frommen mögen ihm entgegen gehen und zu ihm sprechen: er komme in Frieden und ruhe auf seinem Lager (Jes. 57, 2). R. Eleasar sagte: Drei Engelschaaren gehen ihm entgegen, die eine Schaar spricht: „er gehe ein in Frieden“; die zweite: „er der gerade wandelt“; die dritte: „er komme in Frieden und ruhe auf seinem Lager.“ Verlässt dagegen der Ruchlose die Welt, so gehen ihm drei Engelschaaren des Verderbens entgegen, die eine spricht: „Kein Friede dem Ruchlosen, spricht Gott“ (Jes. 48, 22), die zweite: „trauernd liegt er da“ (das. 50, 11), und die dritte: „fahre hinab und liege unter den Verstockten“ (Ezech. 32, 19)!

Die Fortexistenz der Seele nach dem Tode ist aber nicht identisch mit der Auferstehung. Durch diese werden Leib und Seele wieder mit einander zur Personalunion vereinigt. Die Auferstehung ist ein Wunder und wird von Gott selbst bewirkt. ⁴⁾ Drei Schlüssel, bemerkt R. Jochanan. ⁵⁾

1) S. Schabb. Fol. 152^b.

2) Vergl. Sanhedr. Fol. 94^a.

3) S. Kethub. Fol. 104^a.

4) Die Auferstehung ist nach den Rabbinen ebenso wie die Schwangerschaft einer Unfruchtbaren oder wie die Fruchtregen, der nicht in Folge der angehäuften Dünste in der Luft entsteht, sondern als Lohn für die Frommen erfolgt, ein Wunder, das von Gottes Grösse Zeugnis ablegt. Wer daher die Auferstehung läugnet, oder sagt, sie sei in der Thora nicht zugesichert, geht des Jenseits verlustig, denn der Heilige straft Mass für Mass. Vergl. Sanhedr. Fol. 90.

5) S. Taanith Fol. 1^a; vergl. Sanhedr. Fol. 113^a; Midrasch Bere-schith r. Par. 73; Midrasch Thehillim zu Ps. 78.

sind in der Hand des Allerhöchsten, die keinem Boten bisher anvertraut sind, nämlich der Schlüssel zum Regen, zur Gebärmutter und zur Todtenbelebung¹⁾. Die Zeit der Auferstehung ist dem Menschen verborgen. Sie liegt über die Messiaszeit hinaus, doch kann sie jeden Tag, ja morgen schon erfolgen.²⁾

Wer an der Auferstehung Theil hat, kommt nicht zur völligen Klarheit. Manche Rabbinen meinen, dass nur die Gerechten auferstehen, während die Frevler zu Grunde gehen,³⁾ nach anderen dagegen werden alle Menschen erweckt.

Auch über den Zustand der Auferstandenen sind die Ansichten sehr verschieden. Je mehr die Ueberzeugung einer körperlichen Auferstehung in den Vordergrund trat, desto mehr lag die Frage nahe, in welcher Beschaffenheit der Körper aus dem Grabe hervorgehe. Nach manchen Rabbinen⁴⁾ geht derselbe mit denselben Gebrechen hervor, mit denen er in's Grab gelegt wird, es erfolgt aber bald ihre Heilung. Ebenso stritt man darüber, ob der Körper nackt oder bekleidet aus dem Grabe hervorgehe. Manche waren der Meinung, dass der Todte in denselben Gewändern auferstehe, in welchen er in's Grab gelegt worden sei. Rabbi sagte: Nicht wie ein Mensch dahin geht, kommt er wieder, die Rabbinen dagegen behaupten: Wie der Mensch

1) Nach dem Targum Jerusch. zu Gen. 30, 22 sind die Schlüssel in der Hand des Herrn der Welt, welche Niemandem anvertraut sind, weder einem Engel, noch einem Seraph; es sind der Schlüssel zum Regen, zur Ernährung, zur Todtenerweckung und zur Unfruchtbarkeit.

2) Vergl. Taanith Fol. 2^a. Auch nach der Lehrentwicklung des N. T. steht die Erweckung der abgeschiedenen Seelen mit der Wiederkunft Christi in Zusammenhang. Vergl. Zeller, die Lehre des N. T. vom Zustande nach dem Tode, Theol. Jahrb. 1847. S. 390 f.

3) S. Sanhedr. Fol. 92^a: צדיקים שעתיד הק"ב להחיות אין חזירים לעפר vergl. Luc. 14, 4: ἐν τῇ ἀναστάσει τῶν δικαίων. *)

4) S. Sanhedr. Fol. 91^b.

*) Damit stimmt auch das, was Josephus Antiqq. XVIII, 1, 3 über die Anschauungen der Pharisäer schreibt. Sie glauben, heisst es daselbst, dass den Seelen eine unsterbliche Kraft inne wohne, nach dem Tode erwartet ihrer die Vergeltung, die Frommen kehren wieder in's Leben zurück, während die Lasterhaften mit ewigen Banden festgehalten werden.

dahin geht kommt er wieder.¹⁾ Daher trafen manche Rabbinen vor ihrem Tode Bestimmungen über die Gewänder, in welchen man sie begraben sollte. Als R. Janai seine Sterbestunde nahen fühlte, sprach er: Meine Söhne begrabt mich nicht in weissen und auch nicht in schwarzen Kleidern; in weissen nicht, denn vielleicht werde ich nicht für würdig befunden, und ich würde dann sein wie ein Bräutigam unter Trauernden; auch in schwarzen nicht, denn vielleicht werde ich für würdig befunden und ich würde dann sein wie ein Trauernder unter Bräutigamen, begrabet mich vielmehr in schimmernden Kleidern.²⁾ R. Jeremja befahl: Zieht mir weisse Kleider mit Unterärmeln und Socken an und gebt mir einen Stock in meine Hand und zieht mir Schuhe an meine Füsse und legt mich an den Weg, damit ich (zur Zeit der Auferstehung) reisefertig dastehe.³⁾ Als Auferstehungsort wurde im allgemeinen das heilige Land betrachtet. Von denjenigen, welche ausserhalb des heiligen Landes sterben, glaubte man, dass sie sich am Tage der Auferstehung in unterirdischen Gängen oder Kanälen dahin wälzen würden. Daraus erklärt sich der Wunsch, in Palästina zu sterben und daselbst begraben zu werden. Fromme im Auslande lebende Rabbinen kehrten deshalb, wenn sie ihr Ende nahe glaubten, nach Palästina zurück. Ausserhalb des heiligen Landes zu sterben, galt für beklagenswerth. Nach dem Urtheile des R. Abuhu von Cäsarea (270) besitzt Palästina eine solche magische Kraft, dass selbst eine da wohnende kanaanitische Slavin des zukünftigen Lebens theilhaftig wird.⁴⁾ Mit den Zurückgelassenen auf Erden bleiben die Seelen der Verstorbenen immer in einem gewissen Verkehre, sie haben von ihren Begegnissen Kunde und nehmen an ihren Schicksalen Antheil. Hinter dem vom göttlichen Rathe sie trennenden Vorhange (פרגוד) hören die verstorbenen Seelen die göttlichen

1) S. Midrasch Bereschith r. Par. 100.

2) S. Schabb. Fol. 114^a und Nidda 20^a.

3) S. Midrasch Bereschith r. Par. 100.

4) S. Kethub. Fol. 111^b und Aboth de R. Nathan C. 35 Anf.

Beschlüsse für die Zukunft. R. Chija und R. Jonathan¹⁾ besuchten einst einen Friedhof und die Schaufäden des letzteren berührten die Gräber. Da sagte R. Chija: Berühre nicht die Gräber mit deinen Schaufäden, denn die hier Ruhenden werden sprechen: Morgen gehen sie ein in unser Reich und heute spotten sie unser (da wir zu keinem Gebote mehr verpflichtet sind). Wissen sie denn, was hier auf Erden geschieht? fragte R. Jonathan, heisst es nicht Koh. 9. 5: Die Todten wissen von nichts? Die gewöhnlichen Menschen sterben nur hin, gab R. Chija zur Antwort, aber für die Frommen gibt es keinen wirklichen Tod, da sie selbst in ihrem Verstorbenesein Lebende genannt werden, vergl. 2. Sam. 23, 22. Die Frevler hingegen werden selbst bei ihrem Leben schon Todte genannt, da sie nichts wissen und kein Streben nach Wissen haben. R. Jizchak ist der Ansicht, dass wenn der Verstorbene im Grabe auch das Nagen der Würmer wie ein Lebendiger den Nadelstich spürt, er doch nichts von dem Kummer weiss, den die Seinigen auf Erden über irgend welchen Verlust empfinden. Hierauf wird Folgendes als Gegenbeweis des oben Behaupteten erzählt: Ein Frommer²⁾ gab einmal einem Armen am Vorabende des Neujahrs in einem Jahr der Hungersnoth einen Denar. Da seine Frau darüber zürnte, ging er fort und übernachtete auf dem Begräbnissplatze (בבית הקברות), da hörte er die Unterhaltung zweier Geister. Der eine sagte zum anderen: Komm mit mir, wir wollen in der Welt umherstreifen und hinter dem Vorhange (Gottes, welcher am Neujahr alles bestimmt, was geschehen soll) hören, welches Leid über die Welt kommen wird. Der andere erwiderte: Ich kann nicht, denn ich bin unter einer Decke von Rohr begraben, gehe aber du, und was du hörst, erzähle mir, wenn du wiederkommst. Er ging und streifte umher und kam zurück. Da sprach der Zurückgebliebene: Nun was hast du gehört hinter dem

1) S. Berachoth Fol. 18^b.

2) Nach den einen soll es R. Jehuda bar Baba, nach den anderen Jehuda bar Ilai gewesen sein.

Vorhange. Er antwortete: Ich habe gehört, dass alles, was man vor dem ersten Frühregen (d. i. vor dem 17. des Monats Marcheschwan) säen wird, vom Hagel zerschlagen werden soll. Der Fromme ging und säte vor dem zweiten Frühregen (welcher vom 23. des Monats Marcheschwan bis zum 1. des Monats Kislev dauert). Die Saat der ganzen Welt wurde zerschlagen, die seinige aber nicht. Im anderen Jahre übernachtete er wieder auf dem Begräbnissplatze und hörte dieselben zwei Geister sich erzählen: Komm mit mir. sprach der eine, wir wollen in der Welt umherstreifen und hinter dem Vorhange hören, welches Leid über die Welt kommen wird. Der andere sagte: Ich habe dir bereits gesagt, dass es mir unmöglich ist, denn ich bin unter einer Decke von Rohr begraben, gehe aber du allein und was du hörst, erzähle mir, wenn du zurückkehrst. Er ging, streifte umher und erzählte bei seiner Rückkehr: Ich habe gehört, dass alles, was man vor dem zweiten Frühregen säen wird, der Brand vernichten soll. Der Fromme ging und säte vor dem ersten Frühregen. Die Saat von der ganzen Welt wurde vom Brande vernichtet, die seinige dagegen blieb verschont. Als ihn seine Frau über die merkwürdigen Vorgänge befragte, erzählte er ihr, was sich mit ihm zugetragen. Der Talmud fügt noch hinzu: Also haben die Todten von allem, was auf Erden geschieht, Kenntniss.¹⁾ Auch die Gebete um Regen wurden auf dem Gottesacker abgehalten, damit die Verstorbenen ihre Gebete mit denen der Lebenden vereinigen möchten.²⁾ Zuweilen erscheinen die Abgeschiedenen den Menschen und zwar in der Gestalt,

1) R. Jonathan kam später von seiner Ansicht, dass die Todten von dem, was auf Erden vorgeht, nichts wissen, zurück, denn R. Samuel bar Nachmani stellte die Frage auf: Was beweist, dass die Todten von dem, was auf Erden vorgeht, unterrichtet sind? Antwort: Deut. 34, 4. Gott der Heilige sprach nämlich zu Mose: Sage Abraham, Jizchak und Jacob, den Eid, den ich ihnen geleistet, habe ich erfüllt. Wozu brauchte es ihnen Mose erst zu sagen, da sie es doch ohnehin wissen? Es geschah deshalb, um Mose einen ehrenvollen Auftrag zu ertheilen, wofür ihm die Väter gewiss den innigsten Dank zollen werden. s. Berachoth Fol. 18^b.

2) S. Taanith Fol. 16^a.

welche sie im Erdenleben hatten. So erschien R. Jehuda Hannasi nach seinem Tode jeden Freitag Abend in seiner Wohnung und segnete den Sabbath ein.¹⁾ R. Acha erschien dem R. Nachman in leiblicher Gestalt.²⁾ R. Samuel sah seinen Vater auf dem Gottesacker und befragte ihn über eine wichtige Angelegenheit.

Nach der Auferstehung folgt das Gericht. Wie die Lehre der Auferstehung in dem Glauben an die Unsterblichkeit wurzelt, so die Annahme eines allgemeinen Gerichts wieder in dem Glauben an die göttliche Vergeltung.³⁾ Gott wird einst alle Menschen vor Gericht ziehen und für ihr irdisches Thun und Treiben zur Verantwortung ziehen. Die Lebenden (welche durch den Tod zum Leben eingegangen sind), sagt R. Eleasar Hakkappar,⁴⁾ sind bestimmt, gerichtet zu werden. Der Gegenstand des Gerichts sind die irdischen Handlungen des Menschen. Das diesseitige Leben ist daher eine Schule, in welcher sich der Mensch für die künftige Welt vorbereiten soll. Hat er hier seine Zeit in Busse und guten Werken zugebracht, so empfängt er dort herrlichen Lohn, ist dagegen sein irdisches Leben in Ruchlosigkeit und Abfall von Gott verstrichen, so erwartet ihn dereinst ewige Pein, und er hat keine Gelegenheit mehr, durch sittliche Besserung im Jenseits seinen Zustand zu ändern. Es begleiten den Menschen sowohl die guten wie die schlechten Handlungen in das Jenseits, jene werden seine Fürsprecher, diese seine Ankläger.⁵⁾ Wer ein Gebot übt, lautet ein Ausspruch des R. Elieser ben Jacob,⁶⁾ erwirbt sich einen Fürsprecher, wer eine Sünde begeht, erwirbt sich einen Ankläger. Entweder legt die Seele, wie der Tannaite R. Chidka⁷⁾ will, selbst Zeugniß für und gegen sich ab, oder, wie andere annehmen,

1) S. Kethub. Fol. 103^a.

2) S. Schabb. Fol. 152^b.

3) Vergl. Aboth III, 1 und IV, 29.

4) S. Aboth IV, 29.

5) S. Sota Fol. 3^b und Aboda sara Fol. 5^a.

6) S. Aboth IV, 13.

7) S. Taanith Fol. 11^a.

es geben die sie begleitenden Engel die Zeugen ab. Der ganze Mensch nach Leib und Seele wird gerichtet. Es kann sich weder dieser noch jener vor Gott entschuldigen. Der Leib kann nicht sprechen, die Seele hat gesündigt, wie wieder die Seele die Schuld nicht auf den Leib schieben kann. Der Talmud beantwortet diese Frage durch das treffliche Gleichniss vom Blinden und Lahmen.¹⁾ Der Kaiser Antoninus richtete nämlich an Rabbi Jehuda Hannasi die Frage: Wie kann der ganze Mensch dereinst bestraft werden, da doch der Leib sprechen kann, ich bin ein todter Stoff und unzurechnungsfähig, und die Seele wieder, ich fliege, seitdem ich vom Leibe getrennt lebe, in der Luft umher, wie ein Vogel und habe nichts mit der sinnlichen Lust zu thun? Ich will dir, versetzte der Rabbi ein Gleichniss sagen. Ein König hatte einen sehr schönen Lustgarten, in welchem sich schöne Früchte befanden. Damit dieselben ihm nicht gestohlen würden, setzte er zwei Wächter hinein, einen Blinden und einen Lahmen. Ich sehe sehr schöne Früchte, sprach eines Tages der Lahme zum Blinden, komm ich will mich auf dich setzen und sie holen. Es geschah und sie assen gemeinschaftlich. Nach einiger Zeit besuchte der König seinen Garten und gewahrte den Diebstahl. Er nahm zunächst den Lahmen vor, allein dieser rechtfertigte sich mit den Worten: Ich kann ja nicht gehen. Dann nahm er den Blinden vor, er wies aber gleichfalls die Beschuldigung von sich ab, indem er sagte: ich kann ja nicht sehen. Was machte der König? Er setzte den Lahmen auf den Blinden und richtete alle beide in einer Person. Ebenso wird Gott der Heilige die Seele herbeibringen, und sie in den Körper setzen und wird beide in einer Person richten. Das Gericht ist zwar sehr ernst und streng, aber gerecht und unparteiisch. An keiner Handlung geht der göttliche Richter vorüber, selbst die kleinste und unbedeutendste wird an's Licht gezogen und festgestellt. Drei Bücher liegen, wie R. Cruspedai im Namen des R. Jochanan²⁾ lehrte, vor dem Welten-

1) Sanhedr. Fol. 91^a. — 2) Rosch haschana Fol. 16^b.

richter aufgeschlagen: eins für die vollkommen Frommen, eins für die vollendeten Frevler und eins für die Mittelmässigen (בינוניים), d. h. für die Leute von schwankender Handlungsweise. Nach des Menschen Tode nimmt Gott alle seine Werke und wiegt sie ab. Wenn die guten Werke schwerer sind als die bösen, so wird er in's Paradies gewiesen, sind aber die bösen Werke schwerer, so wird er in die Hölle gewiesen. Sind jedoch beide gleich schwer, so fährt er zwar auch in die Hölle, aber er bleibt nicht länger als ein Jahr darin.¹⁾ Ist der Urtheilsspruch ergangen, so muss der Mensch ihn selbst durch Untersiegelung bestätigen. „Tritt der Mensch in das jenseitige Leben, lautet ein anderer Ausspruch eines jüdischen Weisen,²⁾ so werden ihm alle seine Handlungen bis in's Einzelste vorgeführt und man spricht zu ihm: So und so hast du da und da an dem Orte und an dem Tage gehandelt. Antwortet er: Ja, so ist es! so sagt man weiter zu ihm: Besiegle die Wahrheit, und er thut es, wie Hi. 37, 17 geschrieben steht: Mit der Hand eines jeden Menschen besiegelt er. Ferner spricht man zu ihm: Erkennst du laut die Gerechtigkeit deines Urtheils an? worauf er antwortet: Gerecht habt ihr gerichtet! Zur Bewirkung des völligen Ausgleiches der guten und schlechten Handlungen erhalten die Frevler für das Gute, was sie auf Erden gethan, hier schon den verdienten Lohn, wie die Frommen für die geringste Sünde, welche sie auf sich geladen, bereits hier schon ihre Strafe erhalten. Was wollen die Worte: „Gott der Treue“ sagen? fragt der Talmud.³⁾ Antwort: Die Frevler werden im Jenseits auch für die geringste Sünde bestraft, ebenso wie die Frommen im Diesseits für die geringste Sünde bestraft werden. Was bedeuten die Worte: „Ohne Falsch“? Antwort: Die Frommen werden im Jenseits auch für die geringste gute Handlung belohnt, ebenso wie die Frevler im Diesseits für die geringste gute That Lohn empfangen. Angesichts der im Gerichte obwaltenden strengen Gerechtigkeit wurden selbst

1) S. Kiddusch. Fol. 39b.

2) S. Taanith Fol. 11^a. — 3) S. das. Fol. 11^a.

fromme Rabbinen vor derselben mit Angst und Besorgniss erfüllt. Als R. Johanan ben Saccai krank war, kamen seine Schüler zu ihm, um ihn zu besuchen. Da er sie sah, fing er an zu weinen. Sie sprachen zu ihm: Licht Israels, rechte Säule, mächtiger Hammer! warum weinst du? Er antwortete: Wenn man vor einen menschlichen König mich führen möchte, der heute hier und morgen im Grabe ist, dessen Zorn, Fesseln und Tödten nicht ewig dauert, den ich auch mit Worten versöhnen und mit Geld bestechen kann, so würde ich dessenungeachtet weinen, allein jetzt, da man mich vor den König aller Könige führt, welcher ewig lebt, und dessen Zorn, Fesseln und Tödten ewig dauert, den ich nicht mit Worten versöhnen und nicht mit Geld bestechen kann, sollte ich da nicht weinen? Und nicht allein das, sondern vor mir sind zwei Wege, einer führt nach dem Paradies, der andere nach der Hölle, und ich weiss nicht, welchen man mich führen wird.¹⁾

Durch das Gericht werden die Menschen in drei Haufen gegliedert.²⁾ Der eine Haufe besteht aus vollkommen Frommen, welche niemals gesündigt haben. Dieselben werden alsbald in das Buch des Lebens geschrieben und versiegelt. Der andere Haufe besteht aus vollendeten Frevlern, welche alsbald in das Buch der Verdammniss aufgezeichnet und in die Hölle versiegelt werden, vergl. Dan. 12, 2. Zu dem dritten Haufen endlich gehören die Mittelmässigen, welche zwar gesündigt haben, aber nicht viel, sie kommen in einen Zwischenort, eine Art Fegefeuer und werden darin kurze Zeit gequält und gepeinigt, damit sie rechtschaffen beten lernen, und wenn sie dann rufen und schreien und den Ewigen anbeten, so wird er sie wieder herausnehmen. Vergl. Sach. 13, 9; 1. Sam. 2, 6. So gelangt die Seele nach dem Gericht entweder an den Ort ihrer Belohnung oder an den Ort ihrer Strafe. Darauf deutet schon der oben angezogene Ausspruch des R. Johanan ben Saccai:³⁾

1) S. Berachoth Fol. 28^b.

2) S. Rosch haschana Fol. 16^b und 17^a.

3) S. Berachoth Fol. 28^b.

Zwei Wege warten des Menschen, der eine geht nach dem Paradies, der andere nach der Hölle. So heisst es auch¹⁾ mit Bezug auf Koh. 7, 15: Gott hat die Gerechten und die Gottlosen erschaffen und ein jeder hat zwei Theile, einen im Paradies und einen in der Hölle. Wenn es der Mensch verdient, so nimmt er seinen Theil und den seines Genossen im Paradies, wird aber der Frevler für schuldig befunden, so nimmt er seinen Theil und den seines Genossen in der Hölle.

Fassen wir zuerst die Benennungen beider Orte in's Auge, so sind dieselben der heiligen Schrift entlehnt, nur haben sie da eine ganz andere Beziehung. Gan Eden ist nach Gen. 2, 8 eigentlich der Ort, wo die Stammältern des Menschengeschlechts vor dem Sündenfalle sich aufhielten und aus dem sie nach demselben vertrieben wurden. Das Gehinnom גִּיְהִנוֹם (γέεννα) s. Jos. 15, 8; 18, 16; Nehem. 11, 30, auch Ge ben Hinnom (גִּי בֶן הַחַיִּים) genannt, lag an der Mittagsseite von Jerusalem vor dem Ziegelthore. s. Jerem. 19, 2 und galt als ein Ort des Abscheus. Nach Jerem. 8, 31 stand daselbst in den Zeiten vor der ersten Tempelzerstörung ein dem Moloch geheiligtes Götzenbild, welchem Kinder geopfert wurden. Nach 2. Chron. 33, 6 gab der König Manasse selbst seinen Sohn dazu her. Josia liess nach 2 Kge. 23, 10; Jerem. 7, 31, 32; 19, 2, 6; 32, 35; 2 Chron. 33, 6, vergl. Jes. 30, 33 den Ort profaniren. Später war es die Stätte, wo man die Todten verbrannte. Ein weisser Thonfleck an der Südseite des Zionberges bezeichnet noch heute den berücktigten Platz. Als die Juden aus dem babylonischen Exil zurückkehrten, verabscheuten sie die Stätte so sehr, dass der Name auf den Ort der Bestrafung der Frevler im Jenseits überging.

Die Rabbinen betrachten sowohl das Paradies wie das Gehinnom als göttliche Schöpfungen. Nach dem Targum Jerusch. zu Gen. 3, 24 schuf Gott das Paradies und die Hölle, jenes als Stätte des Lohnes für die Gerechten, dieses als Stätte der Strafe für die Frevler. Schon vor

1) S. Chagiga Fol. 15^a.

der Weltschöpfung sind beide bereits in's Dasein gerufen worden. So heisst es:¹⁾ Vor Erschaffung der Welt entstanden sieben Dinge: Die Thora, die Busse, die Hölle, das Paradies, das Gehinnom, der Thron der Herrlichkeit, der Tempel und der Name des Messias. Die Erschaffung der Hölle wird aus Jes. 30, 33 erwiesen, wo es heisst: Thophet (d. i. das höllische Feuer) ist vorgestern (מאתמול). d. i. ehe die Welt erschaffen worden, hergerichtet. Die Erschaffung des Paradieses dagegen wird aus Gen. 2, 8 gefolgert, wo es heisst: Gott pflanzte einen Garten מקדם, d. i. von Ewigkeit her,²⁾ also vor der Weltschöpfung.³⁾ Während das Paradies im ganzen rabbinischen Schriftthum immer dieselbe Benennung führt, erscheint die Hölle, wahrscheinlich zur Verdeutlichung der Schrecken, unter verschiedenen Benennungen. Sieben Namen hat das Gehinnom:⁴⁾ 1) Scheol (שאול), s. Jona 2, 3; 2) Abaddon (אבדון), d. i. Untergang, s. Ps. 88, 12; 3) Grube des Verderbens (באר שחת), s. Ps. 16, 10; 4) Grube des Getümmels (בור שאון); 5) Schlammiger Lehm (טיט היין), s. Ps. 40, 3; 6) Todes-schatten (צלמות), s. Ps. 107, 10; 7) unterste Erde (ארץ התחתית). Eine andere Bezeichnung ist endlich noch Thophthet (תופתה), s. Jes. 30, 33.

(Schluss folgt.)

1) S. Pesachim Fol. 54^a.

2) Diese temporelle Bedeutung hat מקדם auch Habak. 1, 12.

3) Vergl. Nedarim Fol. 39^b und Pirke de R. Elieser C. 3.

4) S. Erubin Fol. 19^a.

Zu Jahrb. 1880. I, p. 192.

Von

Friedrich Baethgen.

Τίμιος ἐναντίον κυρίου ὁ θανάτος τῶν οσίων αὐτοῦ.
= ψ 115, 6 (Hebr. 116, 15). Ἐγὼ ἐκοιμήθην καὶ ὑπνώσα,
ἐξηγέρθην, ὅτι κύριος ἀντιλήψεται μου = ψ 3, 6. Μὴ
ὁ κοιμώμενος οὐχὶ προσθήσει τοῦ ἀναστῆναι; = ψ 40
(Hebr. 41), 9. Νῦν ἀναστήσομαι λέγει κύριος. θήσομαι
ἐν σωτηρίῳ, παρόρησιάσομαι ἐν αὐτῷ. = ψ 11 (Hebr. 12), 6.
Alles nach LXX.

Eudämonismus und Egoismus, eine Ehrenrettung des Wohlprincips.

Von

E. Pfeiderer, in Tübingen.

II. Artikel.

Es lässt sich zum Voraus mit Sicherheit annehmen, dass ein Mann von Kant's Geist nicht aus Unachtsamkeit oder logischer Nachlässigkeit zwei heterogene Begriffe nur so leichthin verwechsele, wie es allerdings seine sprachlichen und nicht zugleich sachlichen Nachfolger in unserer Frage thun. Wenn er Eudämonismus und Egoismus mit solcher Entschiedenheit identificirt, so muss er dafür seine Gründe haben und weiss in der That auch welche anzuführen. Freilich sind sie nicht alle in streng übersichtlichem Zusammenhang von ihm dargelegt. Holen wir das nach und prüfen dieselben der Reihe nach auf die Beweiskraft, welche sie wirklich besitzen.

Am augenfälligsten wird von dem grossen theoretischen Kritiker nunmehr auch hier im Praktischen der kritisch-formale Gesichtspunkt vorangestellt und betont. Jede Hereinnahme und anfängliche Mitberücksichtigung von materialen oder also eudämonistischen Momenten wäre nach ihm ein Empirismus; der Empirismus als solcher aber sei jedenfalls in der Ethik stets individualistisch und atomistisch; also gehöre er dem Gebiet der egoistischen Zersplitterung und Isolirung an.

Diese etwas rasche Schlussfolgerung bedarf einer ge-

naueren Explizirung. Was denn eigentlich in der Welt dem Menschen Lust und Unlust gewähre, das lässt sich schlechterdings nur a posteriori wissen oder aus der successiven wirklichen Erfahrung des Kontakts mit den fraglichen Dingen und Verhältnissen entnehmen. Schon dies einfache „Aposteriori“ aber ist noch ohne Beachtung weiterer Bedenken eine logische Eigenschaft, welche einem Höchsten, wie dem Sittenprincip oder Gesetz nicht wohl ansteht und sozusagen als unebenbürtig von vorneherein aus seiner aristokratisch-rationalen Nähe zu verbannen ist. Seine volle Bestätigung erhält dieses logische Vorurtheil, wenn wir näher auf die misslichen Folgen achten, welche jedes Aposteriori seiner Natur nach begleiten. Jene Erkenntniss ist durchaus individuell; bei dem Einen Subjekt stellt sich die Sache so, bei dem Anderen wieder anders; was mir Lust gewährt, bereitet am Ende dem Zweiten Unlust, den Dritten aber lässt es gleichgültig. Oder gilt das Resultat nicht einmal für mich selbst zu allen Zeiten und unter verschiedenen Umständen. Das Gute droht mit Einem Wort auf diesem Weg zur puren Geschmacksache zu werden, über welche sich nicht weiter disputiren lässt. Es droht jener haltlose Relativismus der Sophisten mit dem freveln Satz: Gut ist, was Jedem jeweils beliebt — das würdige Seitenstück zu ihrer skeptischen *δόξα* im Theoretischen, wo dasjenige wahr ist, was dem einzelnen Individuum im einzelnen Moment seiner sinnlichen Wahrnehmung so erscheint oder vorkommt. Wie himmelweit liegt doch ein solches Zwittergebilde mit seinem nebelhaften Fliessen von der Absolutheit eines ächten Sittengesetzes ab, welches ohne Schwanken und wechselndes Belieben sein kategorisches Gebot jederzeit an Alle ergehen lässt!

Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass Kant in der Vorstelligmachung dieser Bedenken für sehr wahre und berechtigte Interessen eintritt, welche wir gleichfalls vollkommen theilen. In kurzer Formel ist es nämlich die entschiedene Apriorität des ethischen Principis, um was er kämpft. Was heisst das aber, richtig verstanden?

Nichts anderes, als die Ur- und Eigengeistigkeit des Sittlichen nach seinem innersten Kern, oder negativ ausgedrückt die komplette Unmöglichkeit, auf dem Wege irgend welcher Aussenerfahrung oder Beobachtung dessen, was ist und geschieht, kennen zu lernen, was sein soll oder was gut resp. böse heissen will. Wer den Sinn dieser Werthbegriffe nicht von Haus aus, zuerst instinktiv, dann deutlich in sich trägt, der lernt ihn sein Lebenlang nicht und würde er seine beobachtende Erfahrung des faktischen Geschehens bei Anderen, wie bei sich selbst noch soweit ausdehnen. Das Sollen stammt als That vom Ich, und nie vom Nicht-Ich mit seiner so oder anders beschaffenen Thatsächlichkeit.

Ebendamt ist das ethische Princip als eigengeistiges ein schlechthin identisches für alle (menschlich) geistigen Individuen, welche in dieser Hinsicht gar nicht individuell getrennt sind. Und endlich gilt es mit dieser inhärenten Allgemeinheit unbedingt, wo irgend ein vernünftiger Menschengeist lebt und sich regt, mögen die Verhältnisse und äussern Umstände sein, welche sie wollen: überall trägt der persönliche Geist diese geistige Grundpotenz in sich und steht bei allem Wechsel der Situationen wandellos unter ihrem Gebot. Diess ist der Sinn und der gute Grund, warum Kant bei dem „Apriori“ mit scheinbar schablonenhafter Stereotypie die Allgemeinheit, hier richtiger Allgemeingültigkeit, und die innere unveränderliche, hier ethisch zu verstehende Nothwendigkeit betont.

Es fällt uns wie gesagt nicht ein, diese Kernwahrheiten der sittlichen Principienlehre alteriren zu wollen. Aber geben wir denn damit nicht unsere ganze eigene Ausführung verloren, indem wir Kant so rückhaltslos bestimmen? Ich glaube nicht. Seine soeben markirten Interessen lassen sich meines Erachtens vollkommen auch mit unserer Grundanschauung vereinbaren. Wir können die Vordersätze stehen lassen, ohne die Nachsätze und Folgerungen mitzuacceptiren, welche Kant in überschüssendem Eifer für die Wichtigkeit der fraglichen Momente abweichend von uns ziehen zu müssen glaubt. Diess

dürfte überhaupt die Grundsignatur aller Mängel und Irrungen in seiner Ethik sein. Sie sind meist auf gutem Boden gewachsen und stellen sich bei ernstlicher Erwägung grösstentheils nur als Uebertreibungen von ganz Wahrem und Werthvollem dar. Suchen wir diess für unseren Zusammenhang zu zeigen.

Auch wir fassen das ethische Princip als eigengeistiges und für Jedermann identisches Moment von unwandelbarer Art, das wir als ein praktisches natürlich vor Allem der Willensseite des Menschen zuzuweisen haben. Es ist somit die universelle Seite an unserem Willen oder ein Moment desselben, welches über der persönlichen Differenz der Einzelnen liegt, eine Unterscheidung, welche sich schon bei wenig Nachdenken als ganz solid und keineswegs schwindelhaft erweist. Hiernach werden wir nicht in den Verdacht einer seltsamen und unpsychologischen Hypostase kommen, wenn wir das Gemeinte der abstrakten Klarheit wegen scheinbar als Extrapotenz oder als den Grundwillen an und im persönlichen Willen bezeichnen. Auch dieses Grundwollen muss nun nach dem früher Bemerkten wie alles richtige und rationale Wollen im Unterschied von einer sinnlosen psychologischen Expansion als ein motivirtes oder als ein Wohl-Wollen gefasst werden, nur dass es als erhaben über der persönlichen Differenzirung ohne Ansehen der Person Wohl will oder sich als universales Wohl-Wollen darstellt. Wenn wir das, was streng begrifflich nur als dialektische Spannung verschiedener Seiten am Willen zu denken ist, in plastischer Vorstellungsmässigkeit fassen, so stellt sich die Sache gewissermassen dialogisch dar, oder es präsentirt sich, als spräche der Grundwille zu dem persönlichen: Wolle allezeit — und zwar natürlich Wohl — sub specie universi seu humanitatis! Denn es ist ja in der That der überpersönliche Vernunft- oder vorsichtiger ausgedrückt der Menschheitswille im einzelnen Menschen, welcher da spricht und gebietet oder will.

Nun versteht es sich freilich von selbst, dass mit diesem blossen Grundwillen des universalen Wohls über ein be-

stimmtes und konkretes „Was“ des letzteren noch nichts entschieden ist. Die nähere Ausfüllung des allgemeinen Schema's „Wohl“ mag immerhin auf die mannigfachste Weise schwanken und wechseln; sie kann im wirklichen Verlauf der persönlichen Willensakte Wahres und Falsches, Bleibendes und Vergängliches neben einander beherbergen, wie wir bereitwillig einräumen. Allein das Gleiche muss ja Kant selbst bei allen seinen apriorischen Momenten, z. B. bei der Hauptkategorie der Kausalität zugestehen, ohne dass er in dieser konkreten Erfüllung der abstrakten Formel durch die successive Erfahrung eine Beeinträchtigung jener Apriorität erblicken würde. Im Gegentheil wirft er es ausdrücklich dem Skeptiker Hume vor, dass derselbe just an diesem Bedenken hängen geblieben sei und über der allerdings zweifellos nöthigen Kompletirung durch die allmähliche Erfahrung die höhere Würde des Grundgedankens oder der Kategorie übersehen habe. Dasselbe liesse sich, nur in umgekehrter Wendung, hier im Praktischen gegen ihn geltend machen

Wir sehen also, dass uns der „Empirismus“ oder das successive Lernen hinsichtlich der näheren Detailirung und Specificirung des generellen Wohlprincips so wenig zu geniren braucht, als diess sonst bei irgend einem „Apriori“ der Fall ist.

Wo bleibt aber, könnte jetzt Kant einwenden, bei einer solchen Sachlage wenigstens für alles konkrete, somit wirkliche Wollen und Handeln die erforderliche Identität und Uebereinstimmung unter den Menschen, wenn der Eine diess, der Andere jenes je nach Individualität und Geschmack für Wohl oder Wehe hält? Allerdings haben wir unsererseits das Grundprincip durch eine materiale Fassung bereits in näheren Zusammenhang mit der konkreten Stofferfüllung gebracht, als es bei Kant der Fall ist. Ich halte diess nur für einen Vorthail, wie sich später zeigen wird. Aber immerhin erwächst uns daraus die dringendere Pflicht, als jenem, auch für die letztere Seite den Vorwurf oder Verdacht einer atomistischen Re-

lativität und völlig unberechenbaren, irrationalen Zufälligkeit hinsichtlich der einzelnen Individuen zu beseitigen.

Anknüpfend an eine frühere Bemerkung muss ich vorausschicken, dass wir eine eigentliche Ethik überhaupt nur für Menschen und menschliche Verhältnisse aufzustellen vermögen. Andere Wesen unter oder über uns müssen wir dabei ausser Rechnung lassen. Wir können sie meinethalb zum Theile wohl als Objekte unseres Handelns, aber nie als Subjecte eigenen Thuns dem Sittengesetz unterstellen. Eine derartige Forderung der Allgemeingültigkeit des Letzteren, wie Kant sie allerdings erhebt, scheint mir wiederum ohne den entsprechenden ethischen Gewinn ein Vernunftinteresse zu überspannen. Sicherlich hat der betreffende Gedanke einige Berechtigung, theils an sich, theils namentlich gegenüber von einer empiristischen Degradirung der Vernunft überhaupt, in welcher dieselbe zu der Zufälligkeit einer lediglich terrestrischen und relativ ephemeren Potenz neben koordinirten anderen heruntergedrückt wird. Allein wir dürfen auf der andern Seite über dem prinzipiellen Universalismus der Vernunft doch auch die Partikularität und Einschränkung nicht vergessen, welche sich ihr in der näheren menschlichen Entwicklung und detaillirten Entfaltung anheftet.

Behalten wir diese nüchterne Begrenzung im Auge, so präsentirt sich uns sogleich die starke Identität der menschlichen Wesenszüge, auf Grund deren erst die weitgehende Individualisirung und Nüancirung möglich ist. Ohne jene wäre keinerlei Verkehr im Ganzen, somit speciell keine Ethik auch nur denkbar. Nun liegt aber kein zwingender Grund vor, warum jene Identität sich ausschliesslich auf die sogenannte „Vernunftseite“ oder richtiger ausgedrückt auf die Seite der Aktivität beschränken sollte, statt sich ebenso in die Sinnlichkeit, also nach Kants notorisch weiterem Sinn dieses Worts deutlicher gesagt in die Passivität oder Gefühls- und Empfänglichkeitsseite unseres Wesens hineinzuerstrecken, welcher allerdings alle Wohlempfindung angehört.

Offenbar hat unser Philosoph hier die Zweischneidigkeit nicht genug beachtet, mit welcher diese seine gering-schätzigste Behandlung der menschlichen „Sinnlichkeit“ oder Rezeptivität als solcher in kaum abweisbarer Konsequenz gelegentlich auch auf die theoretische Philosophie und gerade auf seine eigene Erkenntnisslehre störend zurückwirken müsste. Allen Stoff des Bewusstseins lässt er nicht minder dort empfangen werden. Gäbe es nun nicht auch in der Funktion des Empfangens eine wesentliche Gemeinsamkeit und Gleichartigkeit der Menschen, so wäre es mit der Uebereinstimmung und Identität der menschlichen Erkenntniss schlimm bestellt; denn die immerhin identische Form neben dem Stoff könnte den Schaden doch eigentlich nicht mehr heilen. Trotz ihr besässe ein Jeder sein ziemlich apartes Bewusstseinsbild, und die Kommunikation des Wissens wäre bedenklich alterirt. Das Resultat würde am Ende kaum etwas Anderes sein, als jenes atomistische Privatmeinen der *δόξα*, welchem die alten Sophisten mit resoluter Konsequenz ungescheut das praktische Privatbelieben zur Seite stellten. Wenn dagegen Kant der Sinnlichkeit oder Rezeptivität auf theoretischem Gebiet das grosse Vertrauen schenkt, dass er ohne Besorgniss vor individualistischer Zersplitterung ihr eine so wichtige Leistung wie den ganzen Stoffempfang ruhig anvertraut, so stimmt es damit doch nicht recht, auf dem andern Gebiet plötzlich den übermässig Misstrauischen zu spielen und der getreuen Schaffnerin des Erkenntnisslebens auf einmal im Praktischen nur Störung zuzutrauen.

Sehen wir indessen von solchen Konsequenzen oder Inkonsequenzen innerhalb des Systems ab, welche leicht etwas Künstliches und Missliches an sich haben, so spricht jedenfalls auch die thatsächliche Wirklichkeit im Praktischen so gut als im Theoretischen deutlich genug und beweist, dass eine komplette Relativität und Individualität des Gefühls- oder Empfindungslebens keineswegs behauptet werden kann. Gewiss giebt es auf jenen beiden Gebieten Idiosynkrasien. Aber daneben ist es auch beide-

mal möglich, dieselben als das, was sie sind, zu entdecken und sie von den allgemein menschlichen oder hyperindividuellen Zügen deutlich zu unterscheiden. Desshalb schadet es nichts, dass strenggenommen immer die eigene Subjektivität den Ausgangspunkt und letzten Prüfungsort bildet, um von hier aus durch analogisches Projiciren auch die Mitwelt zu umfassen. Mit Recht sagt der Dichter: „Willst du die Andern verstehn, blick in dein eigenes Herz!“ Ich möchte z. B. genau wissen, wie diese oder jene Handlung ein empfindendes Wesen überhaupt anmuthen werde. Zu diesem Behuf muss ich sie allerdings zunächst nach Massgabe früherer ähnlicher Erfahrung in Gedanken auf mich selbst beziehen und mich fragen, wie sie mich affizirte oder affiziren würde.

Diess dürfte der unanfechtbare Sinn der christlichen Regel sein, welche verlangt: „Alles, was ihr wollt, dass Euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen auch.“ Man wollte diesem Wort schon öfters einen lohnsüchtigen, also egoistischen Standpunkt vorwerfen, wie er zweifellos in anderen Sätzen der urchristlichen Ethik jedenfalls nicht vorsichtig genug vermieden ist und durch die kaum vermeidliche Akkommodation an die eminent egoistische jüdische Denkungsart völlig erklärt, ja beinahe entschuldigt wird. Der Vorwurf wird aber diessmal hinfällig, sobald wir jene Forderung lediglich als praktisch-erkenntnisstheoretischen Kanon verstehen. Alsdann trifft sie genau mit unserer Ausführung zusammen, welche schliesslich als die allein lebenswahre von jedem Standpunkt acceptirt werden muss.

Uebrigens streift eben auch Kant in seiner obigen Schlussfolgerung, deren Beleuchtung uns noch immer beschäftigt, in seiner Art ziemlich hart an diese, wie ich glaube unbillige Auffassung des genannten christlichen Kanons. Springt er doch zuletzt von der bemängelten Individualnatur der Detailerkenntniss hinsichtlich des Wohls und Weh's zum Egoismus der Gesinnung und des Handelns über, welcher damit gegeben sei. Ich sage ausdrücklich: Er springt über; denn ich muss die Berechtigung dieser Anknüpfung schon aus dem prinzipiellen

Grunde entschieden anfechten, weil Theoretisches und Ethisches ihrer Natur nach zweierlei sind. Setzen wir den Fall, dass das Subjekt von sich und allerdings zunächst nur von sich aus irgend etwas ernstlich und zuverlässig als Wohl bringend erkannt habe. Schwerlich wird nun dieser Erkenntnissort des betreffenden Guts ein Hinderniss sein, um dasselbe fortan Anderen zuzuwenden und sie zum Genussort zu machen, womit gerade das Gegentheil des Egoismus gegeben ist. Natürlich wird mich bei diesem analogischen Zuwendungsstreben wieder die stillschweigende Präsumtion alles unseres Verkehrs mit Andern leiten. Ich werde die Ueberzeugung hegen, dass dieselben nicht nur im Allgemeinen die hauptsächlichsten Wesenszüge mit mir identisch haben, sondern dass sie speciell auch in der fraglichen Hinsicht mit mir harmoniren und somit die beabsichtigte Wohlthat wirklich als solche empfinden werden.

Fliessend wie die menschlichen Dinge im konkreten Leben sind, könnte diess nur dann zu einer Art von Egoismus ausschlagen, wenn Jemand in unbedachter und täppischer Gewaltthätigkeit seine eigene, ganz individuelle Natur dem Andern aufnöthigen wollte, ohne zuvor in liebevollem Eingehen die fremde Individualität erkannt und in kritischer Bescheidenheit die eigene sorgfältig geprüft zu haben. Derartiges kommt in der That als jene eigenthümliche Sorte von elterlicher oder politisch-patriarchalischer Herrschsucht vor, welche den Andern despotisch beglücken will, ohne einen Hauptzug des menschlichen Wesens, nämlich die Freiheit schonend mit in Rechnung zu nehmen; vgl. Kant V, 291. Allein diess ist doch offenbar schon mehr eine halbtheoretische Abirrung und Ausartung, welche gegen das Ganze jenes Uebertragungsverfahrens nichts besagen kann.

Mit den bisher geprüften kritisch-formalen Einwänden gegen jede materiale Bestimmung des sittlichen Prinzips ist es nahe verwandt und präsentirt sich fast nur wie eine andere Wendung derselben, wenn Kant wiederholt auf folgenden Uebelstand des „Glückseligkeitsgedan-

kens“ hinweist. Darüber, was denn eigentlich wahres Glück und Unglück sei, herrsche bei den Menschen die grösste Ungewissheit. Ob es überhaupt ein gemeinsames Ideal der Glückseligkeit gebe? Und wenn ja, so stelle die Auffindung der richtigen Formel für dasselbe geradezu eine unendliche Aufgabe vor, welche nirgends in der Wirklichkeit als gelöst betrachtet werden könne; denn sie sei in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt. „Was dagegen nach dem Prinzip der Autonomie zu thun sei, ist für den gemeinsten Verstand ganz leicht und ohne Bedenken einzusehen, und dem kategorischen Gebote der Sittlichkeit Genüge zu leisten, steht in eines Jeden Gewalt zu aller Zeit“ IV, 138 f.

Eine nüchterne Erwägung muss hiegegen einwenden, dass beide Seiten dieses aufgestellten Gegensatzes in etwas abstrakter und kaum mehr wirklichkeitsgemässer Weise überspannt sein dürften. Sind denn faktisch die Menschen in so völliger Unkenntniss darüber, was Glück und Unglück sei? Sie mögen praktisch noch so sehr abirren; aber an der theoretischen Einsicht fehlt es keineswegs, was wenigstens die Hauptpunkte zumal in einfacheren Verhältnissen anlangt. Auch sie weiss „der einfachste Verstand eines Jeden“ so gut als die Forderungen des Sittengesetzes zu erfassen; denn selbstverständlich kommt für die Ethik zunächst nicht in Betracht, was völlig ausser aller Berechenbarkeit und Voraussicht liegt und uns als Glück oder Unglück nur zufällt. Ethisch interessirt vom Standpunkt des aktiven Wollens und Thuns nur dasjenige Glück oder Unglück, welches wir selbst nach klarer Voraussicht und zuverlässiger Erfahrung mit diesem oder jenem ehrlichen Wollen und Handeln spontan zu Wege bringen können. Und darüber wenigstens kann man sich genügend auskennen, so gewiss auch das Leben, wenn wir alle Erfolge miteinschliessen, ein fortlaufendes grosses Experiment bleibt. Ob aber wohl irgend ein anderes Moralprinzip diese eherne Signatur der endlichen Wirklichkeit definitiv von sich und seiner Ausführung ferne zu halten vermag?

Auf der anderen Seite kann aber auch von den Geboten des Sittengesetzes keine völlige Sicherheit und unwandelbare Stabilität zu allen Zeiten ausgesagt werden, wenigstens sobald wir bei ihnen irgend an konkretere Detailnormen und materialere Anweisungen für unser Handeln denken, wie diess im Zusammenhang des Kant'schen Einwands unerlässlich ist.

Um ihn zu widerlegen, pflegt man gewöhnlich auf die Thatsache des sogenannten irrenden Gewissens hinzuweisen, wie es sich nicht blos bei Einzelnen, sondern sogar bei ganzen Zeiten und Völkern vielfach zeige. Ja schliesslich dehne sich diess auf die Menschheit als solche aus, welche im Theoretischen und nicht minder im Praktischen „irre, so lange sie strebe“. Diese Entgegnung ist inhaltlich richtig, aber formell und historisch betrachtet gegenüber von Kant doch nicht ganz korrekt, sofern derselbe mit dem Wort „Gewissen“ einen ziemlich viel engeren Sinn, als den hier vorausgesetzten verbindet. Bei ihm bedeutet das Gewissen eine lediglich formale und subjective Reflexfunktion, welche meinem Thun nachfolgt und einzig darüber urtheilt, ob ich aus Pflichtbewusstsein gehandelt habe oder nicht, ohne irgend auch material oder objectiv zu sagen, was Pflicht sei. Insofern lässt sich immerhin begreifen, warum er bekanntlich kategorisch erklärt, dass es gar kein irrendes Gewissen gebe V, 226 f. Uebrigens hält er diess nicht konsequent fest, wenn er öfters bemerkt, dass wir durch die eingehendste Eigenbeobachtung nie mit vollkommener Sicherheit wissen können, ob wirklich das Pflichtgebot den einzigen Beweggrund für uns gebildet habe, oder ob nicht vielleicht andere, heteronomische Motive mituntergelaufen seien IV, 27.

Lassen wir also das fallen und setzen statt des mehrdeutigen Worts „Gewissen“ das Sittengesetz, welches auch vor der That gebietet, was geschehen solle. So gewiss wir nun zu Eingang dieses Abschnitts das Sollen in seinem letzten Grund als schlechthin apriorisch oder als ur- und eigengeistig zugestanden haben, so fest müssen wir, wie schon gestreift wurde, an der eigenen Lehre des theoreti-

schen Kritikers Kant halten und alles Apriori nur als einen gewissen Grundzug denken, welcher an sich noch ganz unbestimmt ist und erst der näheren Ausfüllung durch das konkrete Leben wartet. Von einem irgend kodificirten eisernen Bestand an fertigem ethischen Wissen, den die Menschheit von Anfang an in sich getragen hätte, kann in der That keine Rede sein. Wir bezeichnen heutigen Tags mit unserem moralischen Bewusstsein — oder Gewissen im gewöhnlich üblichen Sinn — einen grösseren oder kleineren Complex von sittlichen Einsichten und Gefühlen. Durch Eingewohntheit von Jugend auf scheint uns derselbe allerdings nunmehr ein selbstverständlicher zu sein; denn er ist uns wenigstens als Wissen zur andern Natur geworden, ob wir darnach thun oder nicht. Aber desshalb ist es doch für die unbefangene Nüchternheit eine andere Natur, welche allmählig im Laufe der Jahrhunderte und Dank der Entwicklung von vielen Generationen so geworden ist und sich zu einem ethischen Menschheitsbesitz gestaltet hat. Von Anfang an wirkte der eigengeistige sittliche Faktor als Herzpunkt und sporrendes Ideal mit; aber neben ihm gaben gar manche andere Faktoren, insbesondere auch der Fortschritt in der theoretischen Einsicht und der ganzen Weltauffassung, sowie die steigend sich verfeinernde Sozial- und Geschichtserfahrung ihren Beitrag.

Zur bessern Vereinbarung mit Kant lässt sich die Sache vielleicht unter Zuhülfnahme der theologisch-ethischen Termini auch so fassen: Das Ursprüngliche ist allerdings für konkrete Fälle die *conscientia consequens* oder das Gewissensurtheil nach der That. Aber durch Wiederholung seiner Verdikte bilden sich im Laufe der Zeit *Praecedenzen*, oder es macht sich die *conscientia antecedens* als die Summe früherer moralischer Urtheile — in diesem Sinne Vor-Urtheile der Menschheit. Sie geben fortan vor der That schon die Anweisung aufs Richtige, so dass der Mensch nicht mehr ethisch führerlos in der Welt daher geht, oder das Seinsollende immer erst zu spät erfährt. Nothwendig wird auch in diesem Falle das individuelle

Gewissen sein Placet noch extra zu geben haben, damit die Sache nicht jenes bloß theoretische Wissen-mit-Anderen statt des ächten Gewissens bleibe. Allein das letztere ist durch das bereits etablirte Urtheil der Mit-menschheit zur persönlichen Entscheidung aufgefordert und durch die theoretisch-praktische Beleuchtung der Frage von Seiten Anderer auch zu einer Antwort befähigt. So wird es dieselbe rasch und entschieden geben können oder sich schnell in die ethische Errungenschaft der Vorgeschiede persönlich einleben, während es ohne eine derartige Anregung und Vorarbeit entweder ganz schwiege oder für sich allein noch unsicher tastete. Diess vorbehalten wird der material-konkrete Gehalt des Gewissens in der That als Entwicklungssache und nicht als Urbesitz zu bezeichnen sein.

Auf diese Weise nähern sich die beiden Glieder des allzugespannten Gegensatzes von Glückseligkeits- und Sittlichkeitserkenntniss dergestalt, dass sie den erheblichen Gegensatz gar nicht mehr bilden, welchen Kants Bedenken betont hatte.

Hiermit dürften also auch wir das Apriori des Ethischen mit der entsprechenden Forderung der Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit gewahrt haben, indem wir zugleich dem Aposteriori sein Recht geben, wie es nun einmal von der klaren Wirklichkeit gefordert und nicht minder von den Grundsätzen des Kritizismus zugelassen ist.

Trotzdem würde uns wohl Kant entgegnen, dass diese ganze Einzelvertheidigung nichts helfe, sofern in unserer Fassung des sittlichen Apriori von Anfang an ein prinzipieller Fehler enthalten sei. Wenn wir im ethischen Prinzip die Materialbestimmung oder die Beziehung auf Wohl auch noch so allgemein und unbestimmt fassen, so seien eben material und apriori Begriffe von unvereinbarer Gegensätzlichkeit, was wir übersehen oder zu verhüllen suchen. Nun ist ja bekannt, welche grosse und überall durchgreifende Rolle im ganzen System unseres Philosophen diese Arbeitstheilung spielt, wonach alle Form Sache des Subjekts oder Ich und Apriori, aller Stoff dagegen

Beitrag des Nicht-Ich oder Aposteriori ist. Unleugbar hat diese resolute und reinliche Gebietstheilung, welche an Locke anknüpft, seinerzeit ihr Gutes gehabt, um gegenüber von manchen Unklarheiten und fließenden Zweideutigkeiten nur einmal Ordnung zu schaffen. An sich aber und auf die Dauer dürfte sie denn doch an einer unhaltbar dualistischen Abstraktheit leiden, in welcher gar manche Mängel des Kant'schen Denkens ihre Erklärung finden. Sind im Theoretischen und Praktischen der subjektiv-apriorische und der objektiv-aposteriorische Faktor zur lebendigen Ineinsbildung bestimmt, so dürfen sie sich nicht von vorneherein wie A und non-A verhalten; sonst bleiben sie sich allezeit total äusserlich. Es kann z. B. Nichts in eine „Form“ fallen oder in sie befasst werden, was seiner Natur nach mit dieser Form auch nicht das Entfernteste zu schaffen hat, wie man sich unter Anderem vielfach das Verhältniss des Dingsansich zur Raumanschauungsform dachte. Will man überhaupt die Termini Form und Stoff für den vorliegenden Fall beibehalten, so müssen jedenfalls beide Begriffe in ein viel fließenderes und dialektischeres Verhältniss zu einander gesetzt werden. Man muss hin und her eine innere Verwandtschaft oder Vergleichbarkeit und eine gegenseitige Annäherung annehmen, um hinterher den wirklichen Zusammenschluss herauszubringen. Eben diess haben wir gethan, indem wir schon in das ethische Prinzip oder Apriori das Moment des Wohls wenn auch ganz allgemein und unbestimmt aufnahmen, um ihm die konkrete Bestimmung und nähere Detailirung in der beherrschenden Bezugnahme zu den wesensverwandten, weil gleichfalls auf Wohl gerichteten empirischen Willensregungen zukommen zu lassen. Und insofern glauben wir durch unsere leicht materiale Wendung das Apriori nicht alterirt, sondern nur lebenswahrer und brauchbarer für den weiteren Verlauf gefasst zu haben.

Diese Sätze, welche allerdings selbst etwas abstrakt oder gar abstrus klingen, werden ihre nähere Verdeutlichung sogleich erhalten, wenn wir uns nunmehr von den kritisch-formalen Bedenken Kant's gegen das Wohlprinzip zu den

mehr inhaltlichen, psychologisch-metaphysischen Ausstellungen wenden, welche er demselben mit Hinsicht auf seine ethische Bestimmung machen zu müssen glaubt.

Wie sich der Leser erinnern wird, so konnten und mussten wir unserem Philosophen früher mit Aufrichtigkeit und voller Ueberzeugung beistimmen, als er den Egoismus durch alle Schlupfwinkel und Maskirungen hindurch Schritt für Schritt mit ausdauernder Energie verfolgte. Erst auf der letzten Station trennten sich unsere Wege. Es war bei dem selbstlosen Glückseligkeitsstreben für Andere oder bei dem universalen Wohlwollen. Nennen wir dasselbe nunmehr vollends mit seinem gewöhnlichen und allbekannten psychologisch-ethischen Namen, so ist es die Liebe als allgemeine Menschen- resp. Wesensliebe. Ihr vermochten wir unsere volle sittliche Billigung oder das Urtheil nicht mehr zu versagen, dass sie mit dem Guten selbst genau identisch sei. Kant dagegen glaubte auch sie noch in das umfassende Verwerfungsurtheil über den Eudämonismus als ein materiales Moralprinzip miteinschliessen zu sollen, obwohl allerdings seine Aussprüche über sie der Natur der Sache nach nicht immer ganz gleich lauten, sondern mancherlei Schwankungen und einen gewissen Mangel an sicherer Konsequenz verrathen.

Halten wir uns indessen zunächst an bestimmte und ausdrückliche Erklärungen von ihm, so hat er gegen die Liebe vor Allem das inhaltlich-psychologische Bedenken, dass sie zugestander Massen eine Sache der Empfindung sei; und schon desshalb eigne sie sich nicht zum Prinzip des Guten, V. 228. Denn die Empfindung, führt er aus, ist etwas Passives; sie kommt an und über den Menschen ohne sein Wissen und Wollen. So könne man denn auch bekanntlich Keinem die Liebe anbefehlen, sondern müsse abwarten, ob sie sich einstellt oder ausbleibt. Wäre sie also das innerste Wesen des Guten, so würde dasselbe der kompletten Zufälligkeit wechselnder Gefühle preisgegeben, während es doch umgekehrt das sittlich Nothwendige im vollsten Sinne ist und Jedermanns Willen als Pflicht und Schuldigkeit muss zugemuthet werden können.

Wer die Liebe als das Höchste preist, der nimmt somit dem Sittlichen seinen imperativen Ernst und sein kategorisches Mark; er verwandelt es in eine Gabe der Natur und der beliebigen Umstände, in eine wildwachsende Pflanze, womit der glückliche Finder und Besitzer ohne wahres Verdienst und Würdigkeit sich Wunder was dünkt. Wir erhalten mit Einem Wort auf praktischem Gebiet die fatale Verwandlung der Arbeit in Spiel und jenes süssliche Tändeln mit anfliegenden und aufwallenden Empfindungen oder Stimmungen, welche vor dem oberflächlichen Blicke glänzen, ohne irgend ächtes Gold und eigener saurer Erwerb zu sein.

Wenn ein so ruhiger und besonnener Mann wie Kant derartige Ausführungen zum Theil mit ungewöhnlicher Erregung gibt, bei welcher ethischer Zorn und heissender Spott mit einander abwechseln, so findet diess seine nächste und natürlichste Erklärung durch den Typus der Zeit, in welcher er lebte und wirkte. Und gegen ihn bildete er unter allen Umständen, selbst wenn er über das Ziel hinaus-schoss, eine höchst berechtigte und werthvolle Opposition. War es doch die bekannte Sturm- und Drangperiode mit ihrer Rousseau'schen Empfindungsüberfülle und thränen-seligen Sentimentalität, eine Zeit des flachsten Pelagianismus, welcher alle Menschen für geborene Engel ansah und in der Anbetung des guten Herzens oder der schönen Seele schwelgte. Eine solche Hypertrophie des Empfindungs-vermögens und des süsslichen Liebes- oder Freundschafts-kultus' bedurfte in der That des kerngesunden Arztes, als was ihr Kant entgegentrat. In ähnlicher Weise pflegt erfahrungsmässig namentlich die Misère der tausenderlei Frauenkrankheiten und der faullenzerisch-nervösen Hysterie eine gewisse derbe Härte und Rücksichtslosigkeit des ewig anlamentirten Mediziners zu provoziren. 2

Auf geistigem Gebiet hatte die schalllose Empfind-samkeit jener Werther-Zeit nicht nur alles Mass in sich selbst verloren, sondern sie vergass auch ebendamt, dass ihre Art in bescheidenen Grenzen höchstens die Basis des Guten und noch lange nicht mehr sei. Aus einer solchen Umgebung heraus spricht die Kritik der praktischen Ver-

nunft, wenn sie einmal mit markigen Worten sagt: „In unseren Zeiten, wo man mehr mit schmelzenden weicherzigen Gefühlen oder hochfliegenden, aufblähenden und das Herz eher welk, als stark machenden Anmassungen über das Gemüth mehr auszurichten hofft, als durch die der menschlichen Unvollkommenheit und dem Fortschritt im Guten angemessenere trockene und ernsthafte Vorstellung der Pflicht, ist die Hinweisung auf diese Methode (des kategorischen Imperativ) nöthiger als jemals“ IV, 282. Treffend formulirt diess Schiller dahin, dass Kant der Drakon seiner Zeit habe sein müssen, weil sie für einen Solon noch nicht reif war.

Im Anschluss an dieses feine Urtheil glaube ich, dass Kant in der That auch hier wieder ein vollkommen berechtigtes Interesse überspannt und das Richtige deshalb nicht ganz getroffen hat, weil er es, abgestossen von dem vulgären Treiben seiner Zeit allzuhoch suchte. Die wildwachsende Gutmüthigkeit oder Gutartigkeit des natürlichen Herzens findet vor seinen Augen keine Gnade, wenn sie sich für das wahrhaft Gute ausgeben will. Wir können ihm darin in der Hauptsache gerne beistimmen, obwohl sich nachher noch Gelegenheit zu einer einschränkenden Bemerkung bieten wird. Allein folgt denn nun aus der Zurückweisung dieses ethischen Naturalismus, dass an seine Stelle scharf ausgedrückt etwas Unnatürliches gesetzt werden müsse, wozu sich Kant unleugbar hinneigt?

Zwar fehlt es auch bei ihm nicht an gelegentlichen Andeutungen des Richtigen, wozu ich besonders die bei ihm merkwürdige Stelle V, 295 rechne, an welcher er sagt: „Ob zwar Mitleid und so auch Mitfreude mit Andern zu haben, an sich selbst nicht Pflicht ist, so ist doch thätige Theilnahme an ihrem Schicksale Pflicht, und zu dem Ende also die mitleidigen natürlichen (ästhetischen) Gefühle in uns zu kultiviren und sie als sovieler Mittel zur Theilnehmung aus moralischen Grundsätzen und dem ihnen gemässen Gefühl zu benutzen, wenigstens indirekte Pflicht. So ist es Pflicht, nicht die Stellen, wo sich Arme befinden, denen das Nothwendigste abgeht, zu umgehen, sondern sie

aufzusuchen; nicht die Krankenstuben oder die Gefängnisse der Schuldner und dergl. zu fliehen, um dem schmerzhaften Mitgefühl, dessen man sich nicht erwehren könne, auszuweichen; weil dieses doch einer der in uns von der Natur gelegten Antriebe ist, dasjenige zu thun, was die Pflichtvorstellung für sich allein nicht ausrichten würde“.

Diese Sätze sind für uns in der Hauptsache ganz brauchbar; nur müssen sie viel resoluter verfolgt werden, als Kant in seiner Scheu vor jeder naturalistischen Verweichlichung des Sittlichen es wagte. Denn offenbar gibt es ja zwischen bloser Natur und Unnatur noch ein Drittes, in welchem genau das Wahre liegt. Ich meine eben jene Kultur des Natürlichen, die arbeitende Pflege und sich-tende Hegung desselben, wodurch es zuletzt zu einer anderen Natur zweiten Grads wird. Die natürlichen Regungen und Triebe nämlich, welche das unmittelbare Material der sittlichen Arbeit bilden, haben nach Schopenhauer's treffendem Ausdruck auch eine metaphysische Seite an sich, vermöge welcher sie eben ethisierbar sind und sich in eine höhere, als die bloß natürliche Sphäre ihres unmittelbaren Daseins herausheben lassen.

Insbesondere kommt für unseren Zusammenhang in Betracht, dass der sociale Zug oder der Keim der Liebe einem jeden Menschen von Natur und von Haus aus eignet. In seiner elementarsten Form ist es das Mitfühlen mit fremden Wesen in Leid und Freude, welches sich ohne künstliche Verkümmerng unfehlbar von selbst einstellt oder die *communio sentiendi necessaria* bildet, von der Kant selbst ganz treffend spricht V, 294. Sie braucht eben deshalb gar nicht befohlen zu werden und liesse sich allerdings auch durch keinen Befehl erzwingen oder original erzeugen, wenn sie einem Wesen von Natur schlechthin fehlte. Wohl aber kann und wird die ethische Forderung dahin gehen, diese *communio sentiendi necessaria* zu einer *communio libera* zu machen, von welcher Kant weiter redet und zugibt, dass sie nunmehr der sittlichen Verbindlichkeit unterliege oder verlangt werden könne. Allein die letztere *communio* ist nichts absolut Neues und Eigen-

artiges gegenüber von der ersteren, sondern nur diese selbst, aus der unmittelbaren und unfreiwilligen Empfindung in die Sphäre der Freiheit erhoben, zur klarbewussten und stetig gewollten Empfindung gemacht und weiterhin, wozu gleichfalls in ihr selbst der Ansatz liegt, namentlich auch aus der Passion der blossen Empfindung zur Reaktion des entsprechenden thatkräftigen Wollens und Handelns fortentwickelt. Es hat also einen ganz guten und vernünftigen Sinn, wenn man verlangt: Du sollst den natürlichen Zug der Liebe, welchen du wie jedes normale Menschenwesen in dir vorfindest, ja fein nicht unterdrücken und schädigen, sondern im Gegentheil als die edelste unter deinen natürlichen Regungen hegen, pflegen und bevorzugen, damit sie durch Aufnahme in deinen vernünftigen Willen und durch Verwachsen mit ihm das gute Prinzip deines ganzen Lebens und Strebens werde.

Wir sprachen früher vom Grundwillen oder Gewissen mit seiner Forderung des universellen Wohlwollens und hatten daran sozusagen das überpersönlich Gute. Die dem Guten zugewandte, weil innerlich verwandte natürliche Regung der Sympathie können wir vielleicht das noch unterpersönliche Gute nennen. Jenes Verlangen, die natürliche Regung in der bezeichneten Weise zu ethisieren, will nun nichts Anderes, als durch den freithätigen Zusammenschluss beider Seiten genau das persönlich Gute herstellen. Insofern wird die Liebe in der That als Gebot und als etwas auftreten dürfen, das gefordert, weil gelernt werden kann. Gefordert und gelernt wird sie nicht als erste Natur, sondern in dieser Form ist sie gegeben und wird ob auch noch so keimartig vorgefunden; aber gefordert und gelernt wird deren Erhebung zur zweiten höheren Natur, zum freien Erwerb und furchtbringenden Besitz der sittlich an sich arbeitenden Persönlichkeit.

Nur bei einer derartigen und wie ich glaube lebenswahren Anschauung über das Verhältniss des sittlichen Prinzips, des Gewissens oder Sittengesetzes, zu dem System der natürlichen Regungen und Triebe ist es auch möglich, die erforderliche Ganzheit und Harmonie der ethischen

Entwicklung oder Charakterbildung herauszubringen. Kants Moral dagegen verwirft in ihrer überschüssenden Antipathie gegen das bloß Natürliche ersten Grads meist und überwiegend auch die andere freiangebildete Natur und bleibt damit in jenem so oft gerügten Dualismus von Sollen und Sein definitiv hängen. Denn sie nimmt von Anfang an zwischen dem sittlichen Prinzip als der Form einerseits und dem natürlichen Wesen als seinem unmittelbaren Objekt oder dem Stoffe andererseits keine innere Beziehung und Berührungsmöglichkeit an, wie wir es hiermit thaten. Allerdings verdient Etwas den vollen Namen des Guten erst dann, wenn es durch die kontrollirende, reinigende und festigende Instanz des Sittengesetzes hindurchgegangen ist; oder mit andern Worten ist Alles zum Mindesten sittlich mangelhaft, was nicht vom Gewissen gutgeheissen und gebilligt wurde. Aber wohlbemerkt: ich sage, es wird gut geheissen und billigend als gut anerkannt; also liegt diese Qualität dem Keime nach schon in seiner eigenen Natur, und daher fällt ihm die Billigung des mit ihm harmonirenden Gewissens zu; nicht aber wird ihm das Gutsein als solches durch den Spruch des Gewissens erstmals im strengen Sinne gegeben und gewissermassen äusserlich angehängt, an welche mangelhafte Auffassung Kant zuweilen nahe anstreifen dürfte.

Durch diese Darlegungen dürfte es uns wohl gelungen sein, die Liebe trotz ihres ursprünglichen Empfindungscharakters als ganz brauchbares ethisches Prinzip zu erweisen. Denn auf der geforderten höheren Stufe ist sie in der That nicht mehr bloß Empfindungssache, sondern muss weit eher als vernünftige Willensrichtung auf der Basis der stets mitklingenden Empfindung bezeichnet werden. Am richtigsten heisst sie dann Gesinnung oder Gemüth und ist somit als eine ungetheilte Centrafunktion des ganzen Geistes anzusehen, welche psychologische Weite der Bestimmung sich für das Kardinalmoment des Guten eben schickt.

Allein nun erhebt der formale Rigorismus, wie wir an der Spitze bereits kurz ankündigten, noch einen zweiten

und weit bedenklicheren Einwand, welcher nach unserer gemeinsamen Verwerfung des Egoismus die Liebe geradezu ins Herz zu treffen scheint, so dass alle bisherige Aussenvertheidigung schliesslich doch vergeblich wäre. Wir führten oben die kategorische Erklärung Kant's an, dass aller Eudämonismus praktischer Egoismus sei. Nach seinem, wie nach unserem Sprachgebrauch von Eudämonismus ist durch dieses so umfassende Verdikt offenbar auch die Liebe mitgetroffen, von welcher wir bisher rühmend sprachen und die wir ohne Anstand mit dem selbstlosen Eudämonismus identisch setzten.

In der That spricht es Kant zwar nicht gerade mit platten und dünnen Worten aus, deutet aber dennoch an vielen Stellen verständlich genug an, dass eine derartige Mitverwerfung der Liebe schliesslich seine wahre Meinung sei. Denken wir uns nämlich den Fall, dass ich Etwas aus Liebe zu Anderen oder aus Freude am Ziel und Erfolg meines Strebens für sie thue, so thue ich es, wie er argwöhnt, in Wahrheit doch mir selbst zu lieb. Der wahre Beweggrund sei auch dann noch meine eigene Lust, oder bei der Hebung fremden Weh's die Wegschaffung meines eigenen sympathischen Schmerzes. Alles Wohlwollen entülle sich vor der unerbittlich strengen Analyse als Selbstgenuss, alles Mitleid als Selbstleid, welches sich aus Anlass und bei Gelegenheit eines fremden Leids entwickle. Das Interesse des Andern bilde sozusagen das Brennmaterial oder den Feuerherd meiner eigenen Erwärmung und sei demnach bloß das selbstlose Mittel für den selbstischen Zweck. Sagen wir es also — nach Kant — frei heraus: Auch die Liebe ist verkappter Egoismus und muss somit jedenfalls aus der Motivirung meines Handelns gänzlich ferne gehalten werden.

Hier ist nun genau der Ort, wo die bekannten Spottverse des treuen, aber selbständigen Kantianers Schiller einsetzen:

„Gerne dien' ich den Freunden; doch thu' ich es leider mit Neigung;
Und so wurmt es mich oft, dass ich nicht tugendhaft bin.“
Da ist kein anderer Rath, du musst suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann thun, wie die Pflicht dir gebet.

Der Spott ist berechtigt! Denn in der That verstösst die letzte Konsequenz Kant's gegen alles natürliche und unverkünstelte Gefühl; sie erscheint als ein barockes Paradoxon, welches die sittliche Welt auf den Kopf stellt und aus weiss schwarz macht. Allein bekanntlich war es dem edlen Manne damit heiliger Ernst, und nichts lag ihm ferner, als jene muthwillig sophistische Lust am Paradoxen oder gar die cynische Freude, welche das Ideale mit Wonne in den Staub zieht. Verbunden mit der letzteren Gesinnung finden wir allerdings dem Worte nach fast die gleichen Sätze bei mehreren unter den französischen Encyclopädisten des vorigen Jahrhunderts. Ihrer nihilistischen Geisteschemie war es ein Hochgenuss, alle Liebe in feine Selbstsucht zu zersetzen. Hiernach entdeckten sie in der Vaterlandsliebe oder in der Freundschaft und in allen ähnlichen Idealitäten jenen vermeintlich allein wahren und soliden Bodensatz als die Quintessenz und des Pudels Kern. Die Selbstsucht ist, wie sie offen erklären, de facto das einzig treibende Motiv in der Welt, also ist sie es auch de jure; denn es versteht sich ja für den soliden Empiriker von selbst, dass das schlechthin Natürliche und Wirkliche mit dem Wahren und Richtigen sich restlos deckt.

Unser Kant gewinnt aus verwandter Grundanschauung genau die entgegengesetzte Folgerung. Auch ihm will die Liebe doch am Ende nur als die feinste Maskirung der Selbstsucht erscheinen, also — ist sie aus der Motivirung des Willens oder gar aus dem Leben überhaupt unerbittlich zu verbannen, sofern ja Selbstsucht „das gerade Widerspiel“ des Seinsollenden oder Sittlichen bildet.

Wenn bei so diametral entgegengesetzter Gesinnung und Folgerung die Prämisse in beiden Lagern so ähnlich ist, dann muss uns dies jedenfalls stutzig machen. Sollte am Ende doch wenigstens ein Stück Wahrheit in jener gemeinsamen Position stecken, indem mit dem Einen Terminus „Liebe“ Erscheinungen und Gesinnungen von ganz verschiedenem Werth bezeichnet würden, unter welchen die geringeren leicht auch die besseren in Verdacht bringen? Es versteht sich zwar von selbst, dass uns hier so klare

Specifica, wie die geschlechtliche Liebe oder ähnliche Verhältnisse von exklusiver Eigenart zunächst gar nicht beschäftigen. Allein selbst dies vorausgesetzt könnte am Ende sogar dasjenige Gute, welches wir unter dem Namen der allgemeinmenschlichen Liebe befassen, wirklich gewisse elementare Formen und Vorstufen besitzen, welche die Handhabe bieten, um auch das entwickelte und gereinigte Ganze in jener Weise zu diskreditiren und des feineren Egoismus bezüchtigen zu machen.

Zwar wird es uns von Anfang an durch das natürliche Gefühl mit unerschütterlicher Sicherheit verbürgt, dass daneben ein weitüberschiessender Rest vorhanden sei. Wenn derselbe trotzdem von entgegengesetzten ethischen Standpunkten aus übersehen werden konnte, so wirkte dabei vielleicht fürs Zweite eine tiefersitzende allgemeine Denkweise und Geistesrichtung jener Zeit mit. Es war möglicherweise neben allem Anderen ein weitverbreitetes psychologisch-metaphysisches Generalvorurtheil, was der Würdigung der ächten Liebe mit im Wege stand und dessen richtigstellende Aufdeckung unserer Kritik zuletzt noch obliegt.

Blicken wir unbefangen ins wirkliche Leben, so begegnet uns allerdings gar zahlreich, was wir oben vermutheten: ich meine jene noch recht elementaren und zweifelhaften Formen des Wohlwollens insbesondere in seiner negativen Gestalt als Mitleid. Fremdes Wehe mitanzusehen, ist Einem ein persönlich fataler Anblick. Dasselbe legt sich wie ein drückender Alp auf die eigene frohgemuthe Stimmung und stört die harmlose Lust des Daseins, welcher man sich sonst gerne hingeben möchte. Also weicht man womöglich derartigen Missklängen der Welt als persönlich störenden Situationen ganz aus, um nicht vom fremden Schmerz in Mitleidenschaft gezogen und sozusagen angesteckt zu werden, wie vom fremden Gähnen, wenn wir Andere gähnen sehen (vgl. Kant IV, 125). Geht das Ausweichen nicht an, so sucht man sich wenigstens dieses Mitschmerzes so rasch und kurzabmachend als möglich durch helfende Unterstützung des leidenden Anderen

zu entledigen oder sich selbst den Mitschmerz gewissermassen abzukaufen.

Was sollen wir im Punkte des Egoismus, auf welchen wir hier fahnden, von derartigen Stimmungen halten und urtheilen, welche wir unter einem etwas anderen Gesichtspunkte schon einmal zu berühren hatten? So, wie ich sie absichtlich schilderte, ist ihr stark selbstischer Charakter unverkennbar; ich möchte sie geradezu den sehr häufigen Egoismus des empfindsamen oder sentimentalangelegten Herzens nennen und sagen, dass hier das sich regende Gute leider schon im Keime umgebogen und der Hauptsache nach verdorben erscheint. Denn an und für sich wären solche moralisch-pathologische Regungen der sympathischen Theilnahme, wie ich oben schon anstriefte, immerhin als die erste Naturetappe auf dem Weg zur Ueberwindung des eigentlichen Egoismus zu bezeichnen. Gewiss sind sie auf der Stufe der blosen Natürlichkeit noch keine wahrhaft ethische Wirklichkeit oder nichts, was schon ganz streng genommen unter die sittliche Taxation fällt. Aber dennoch dürfen wir sie als eine bedeutsame ethische Möglichkeit anerkennen, aus welcher eventuell etwas Rechtes werden kann. Sie sind jedenfalls der Naturboden des Guten, wenn auch noch nicht mehr. Dies wird durch den Kontrast klar. Man nehme auf der Einen Seite ein Gemüth, das bei fremdem Wehe sogleich aufwallt und unwillkürlich beispringt, wenn geholfen werden kann. Auf der anderen Seite stehe eine zugeknöpfte Herzlosigkeit mit dem stillschweigenden schnöden Lebensmotto: Was gehet das mich an? Da sehe du zu! Welches von Beiden ist nun die edlere Natur, von der wir uns ethisch mehr versprechen können? Das Urtheil des unverkünstelten Bewusstseins wird keinen Augenblick mit der Antwort schwanken oder zögern.

Kant freilich ist in der eisernen Konsequenz seines einmal angenommenen abstrakten Formalismus etwas anderer Ansicht, wenn z. B. die „Anthropologie“ gelegentlich den merkwürdigen, allerdings nicht ganz deutlichen Satz ausspricht: „Die Bösartigkeit als Temperamentsanlage ist doch weniger schlimm, als die Gutartigkeit der letzteren ohne

Charakter. Denn durch den letzteren kann man über die erstere die Oberhand gewinnen“ X, 326. Ganz Aehnliches lesen wir IV, 16 f., während allerdings die oben citirte Stelle über die Pflege der mitleidigen Naturanlage einiger-massen aus der Rolle fällt.

Soviel ist immerhin dem strengen Moralisten im Anschluss an Früheres zuzugeben, dass die eben geschilderten Regungen als eine Art von geistigen Reflexbewegungen zunächst lediglich auffallende Passionen sind; daher treten sie stossweise, unbedacht und inkonsequent auf. Bei einem schwereren Falle, welcher ernstliche persönliche Opfer kostet, werden sie sehr schwerlich Stich und Stand halten, sondern sich als flackerndes Strohfeuer erweisen, das keine nachhaltige Wärme gibt. Es fehlt ihnen vorerst die Festigkeit und Klarheit eines vernünftigen Prinzips. Darum werden sie meist sogleich bei dem positiven Korrelat des Mitleids, nämlich bei der Mitfreude mankiren und an deren Statt leicht den hässlichen Neid produciren. Die Sprache ist auch hier wieder sehr fein. Indem sie in ihrer häuslicherischen Art nur descriptiv verfährt oder die überwiegende Wirklichkeit schildert, hält sie den weniger kouranten Artikel der „Mitfreude“ eigentlich nicht auf Lager, sondern begnügt sich mit dem weit mehr üblichen, weil leichteren „Mitleid“. Diese unleugbaren Mängel seiner bloßen Natürlichkeit sind denn auch der Grund, warum das sympathische Mitgefühl so leicht und häufig in jenen sentimentalischen Egoismus umbogen werden kann, mit welchem wir begannen und dem allerdings auch wir die ethische Billigung trotz seiner scheinbaren Annäherung an das Wahre noch versagen müssen.

Entschieden höher, als jene erste Stufe steht bereits die Eltern- und Verwandtenliebe, welche sich ihrem Wesen nach von der geschlechtlichen Liebe genügend unterscheidet, um in unserem Stufengang gelegentlich verwendet zu werden. Normalerweise ist sie eine konstante Richtung von prinzipieller Entschiedenheit, in was sich eben ihre Erhebung aus der ganz elementaren Basis in die höhere Region des geistigen Lebens offenbart. Können wir sie noch Egoismus

nennen oder nicht? Auch hier wieder möchte ich, nur aus etwas anderen Gründen, mit Ja und Nein zugleich antworten, also abermals eine Mittelform von Egoismus und Nichtegoismus erblicken. Denn das volle konkrete Leben weiss die Gegensätze ganz anders zu verflechten und weit feinere chemische Verbindungen herzustellen, als sie unser relativ hölzernes Denken nachzukonstruiren vermag. Man kann also meinethalb im obigen Falle von Egoismus reden, indem Kinder oder nahe Verwandte immerhin ein „Stück“ von uns selbst sind. Und doch sind sie eben nicht wir selbst, sondern diskrete Persönlichkeiten für sich. Wenn wir uns thätig um ihr Wohl und Wehe bemühen, so zeigt die psychologisch-ethische Selbstbeobachtung unwidersprechlich, dass gegenüber von den obigen Aufwallungen der sentimental mitempfindenden Naturgutmüthigkeit das eigene Selbst hier wieder um ein ganz Beträchtliches weiter zurückgetreten ist. An eigene Lust oder Schmerz denken wir jetzt doch eigentlich nicht mehr, sondern der Schwerpunkt des Interesses ist bereits fast ganz in das Sein des Anderen hinüberverlegt. Jenes eventuelle „Ausdemwegegehen“ vor dem Wehe des Theilnahmebedürftigen, welches für die wahre Gesinnung so verrätherisch ist, wird hier gewiss keine Stätte mehr finden, sondern es wird genau das Gegentheil der Fall sein, solange irgend noch die entfernteste Hoffnung des Helfenkönnens vorliegt. Sogar die grössten persönlichen Opfer werden unter Umständen als Feuerprobe die hohe Lauterkeit der Gesinnung bewähren.

Um der mächtigen Naturverbundenheit willen, welche dabei mitwirkt, wollen wir immerhin auch Derartiges noch nicht dem eigentlich Sittlichguten gleichstellen; wohl aber bezeichnen wir es als das vollkommene Naturgute. Wenn irgend Etwas, so ist dies die hochwichtige Naturschule, in welcher die Ueberwindung des menschlichoriginalen Egoismus überhaupt gelernt wird. Ob nicht die überwiegende Erfahrung an den Ehelosen einiger Massen dafür spricht? Vielleicht lässt sich Ehe und Familie völlig unter diesen ethischen Kardinalgesichtspunkt stellen und von ihnen sagen, dass die Natur als weise Pädagogin es treff-

lich eingerichtet hat, wenn sie die centrale sittliche Aufgabe der Selbstverleugnung durch eine lockend eingegebene Mittel- und Mischform von Egoismus und Nichtegoismus erleichternd anbahnt.

Nun soll aber auch noch die letzte Spur von Selbstischem fallen. Der Andere, um dessen Wohl und Wehe es sich handelt, sei für mich natürlich angesehen ein völlig Fremder, und mein „Nächster“ nur noch durch die vorliegende Veranlassung seiner Noth und durch die Möglichkeit, dass gerade ich ihm helfe. Denn das ist ja doch wohl klar, dass die lediglich generelle Verwandtschaft durch den Gattungsbegriff „homo“, resp. „animal“ eine mehr als homöopathisch verdünnte Verwandtschaft ist, welche schlechterdings kein praktisches Moment auf der Wagschale mehr bildet. Gewiss wird Niemand einem solchen Wesen beistehen, weil es etwa im 1000. Grad oder mit Hülfe eines Darwinischen Stammbaums gar noch entfernter mit Einem verwandt ist. Man hilft ihm, weil man weiss, dass es als verwandtes oder analoges Wesen den Schmerz wie wir empfindet, nicht aber springt man ihm in dunkelster genealogischer Reminiscenz bei, weil es mit uns verwandt ist. Voll und ganz und ohne jeden partikularistischen Naturzug liegt jetzt der Accent rein im fremden Wohl und Wehe als solchem. Ein leidenschaftslos-aktives Wohlwollen nimmt, ohne jegliche Interessirtheit oder ohne alles selbstische Interesse, warmes Interesse am Andern.

Herzliches Interesse nimmt man allerdings an ihm; dies „interesse“ ist aber eigentlich genauer ein „inesse“ geworden. Es findet nicht mehr die kalkulirende Oscillation des Gemüths zwischen mir und dem Andern statt, welche die Portionen des beiderseitigen Lustantheils noch auseinanderhält; sondern ich habe mich rückhaltslos in den Anderen hineinverlegt und lebe hier seine Freude und sein Leid als das seinige, und streng begrifflich nicht als das meinige durch. Für den betreffenden Fall oder andauernd bin ich in ethischem, nicht in psychologisch-existenziellem Sinne der Andere geworden. Das Erstere ist als geistige That möglich, das Zweite eine selbst-

verständliche Unmöglichkeit des Naturdaseins. Mein Selbst bildet zwar den unerlässlichen persönlichen Träger und Ausgangspunkt aller dieser Funktionen, nicht aber ihren Zielpunkt oder ihr Objekt.

Man könnte mir einwenden, dass ja doch zweifellos auch die allgemeine Liebe, welche ich hier im Auge habe, eine persönlich angenehme Empfindung für ihren Träger sei, während die bösertige Gesinnung des Hasses Anderer an dem Hassenden selbst als stiller Schmerz zehre. Also müsse man trotz Allem dem rigoristischen Ethiker Recht geben, wenn er hartnäckig selbst bei der Liebe noch den Verdacht eines positiv oder negativ egoistischen Motivs hege und sage, man liebe Andere, weil das Einem selber wohlthue, und vermeide es, sie zu hassen, um nicht selbst von der Rückwirkung dieses Giftstoffs leiden zu müssen.

Zur Beantwortung dieses Einwurfs verweise ich auf den früher behandelten und nahe verwandten Punkt, wo die eigene Gewissensbefriedigung als Motiv erwogen und gesagt wurde, dass in diesem Falle das wahrhaft Gute noch in letzter Stunde wenigstens getrübt und geschädigt erscheine. Es ist ja wahr, dass im wirklichen Leben mit seinen tausenderlei Nüancen und seiner steten Neigung zur Alterirung des Guten auch diese Spielart der Liebe oder des Guten, sei es allein, sei es als zeitweiser Rückfall aus besserer Gesinnung häufig vorkommt; und um des unleugbar egoistischen Beigeschmacks willen kann ihr ein strenges Urtheil wenigstens die volle und unverkümmerte Billigung nicht ertheilen. Allein ich kann nicht zugeben, dass diese Schlusstrübung nothwendig mit der Liebe verbunden sei, welche wir in ihrer echten und reinen Gestalt schildern. Vielmehr kann es recht wohl sein, dass jene persönlich angenehme Empfindung, wie bei der lauterer Gewissensbilligung, wirklich nur als sekundärer Reflex und Nebenempfindung figurirt, also streng logisch betrachtet als eine nebenbeiwachsende Frucht, nicht aber als die motivirende Wurzel der betreffenden Gesinnung und Handlungsweise bezeichnet werden darf. Alsdann ist von dem entscheidenden Punkte des Beweggrunds alles Selbstische

entfernt, und wir können in ethischer Beziehung völlig beruhigt sein, indem das Selbst nur noch in jener unverfänglichen psychologisch-metaphysischen Weise mit in Betracht kommt.

Denn eine noch stärkere Entselbstung als das geschilderte Leben-im-Anderen ist einfach unvollziehbar und würde in das Sinnleere überfliegen, solange das Selbst überhaupt noch existirt und handelt, was ja begreiflicher Massen die erste Voraussetzung für eine sittliche Beurtheilmöglichkeit bildet. Fällt es mir doch nicht ein, die ethische Bekämpfung des Egoismus in der Art manches subjektiv-idealistischen Monismus zu einer metaphysischen Anfechtung der Egoität und konkreten Einzelheit zu übertreiben, während ich überall gerade umgekehrt für das gute Recht der lebendigempfindenden Individualitäten gegenüber von allgemeinen todtten Abstraktionen kämpfe. Ohne jene unverklausulirte Egoität ist weder Egoismus, noch Selbstverleugnung überhaupt nur ernstlich denkbar, weil nichts da ist, was eben jenen Fehler oder diese Tugend hinsichtlich seiner Selbstheit haben und üben könnte. Dies gilt z. B. ganz entschieden gegen die Ethik von Schopenhauer, wenn wir sie mit dem subjektiv-idealistischen Wesensmonismus seiner Metaphysik vergleichen. Jene monistische Uebertreibung des bekannten „tat twam asi“ — dies Lebende bist du — nimmt sich meinethalb specios aus und lässt sich vielleicht dichterisch hinreissend ausmalen; aber nüchtern betrachtet heisst es doch alle Klarheit und praktische Greifbarkeit in einem chaotischen Nebel der Einerleiheit versenken, welcher jedenfalls sittlich völlig werthlos ist.

Kehren wir zu unserem Zusammenhang zurück, so dürfte jetzt wohl einleuchten, dass auf der endlich erreichten Station der Verdacht und Name des Egoismus in der That und Wahrheit seinen Sinn verloren hat. Ihn noch weiter zu führen, wäre nicht mehr bloß ein ungenauer Sprachgebrauch, sondern schwere Sachirrung. Als das entwickelte Gute K. E. erhebt sich die wahre und reine Liebe mit ihrem selbstlosen Trachten nach Wohl über

jener successiven Stufenreihe von noch gemischten Vorbereitungen.

Wie es sich gehört, hängen bei ihr, und nur bei ihr, Gesinnung und Erweis als Wesen und Erscheinung in innerlich sachlicher Konsequenz zusammen und bilden miteinander Eine gerade Linie. Das Wohl, das sie sucht und fördert, ist kein Gegenstand, welcher ihr als der guten Gesinnung bloß zufällig und äusserlich als ein Beiwerk zur Aufgabe überwiesen wäre, weil nun einmal glücklicher Weise das Sittengesetz sozusagen nachträglich just darauf und nicht auf das Gegentheil verfallen ist. Denn wirklich bieten andere Fassungen des Guten für diese barocke Möglichkeit Raum. Dies verräth sich am grellsten in der theologischen Grübeleien der Frage, ob nicht Gott durch die Satzung seines Willens ebensowohl das Gegentheil des jetzt sanctionirten Guten hätte etabliren können. Allein dieselbe Konsequenz lässt sich auch für jedes profane Sittengesetz ziehen, welches in der Vorhalle einer nur formalen Bestimmung stehen bleibt.

Merkwürdig und lehrreich ist in dieser Hinsicht die Stellung Kant's. Seine Polemik gegen das Wohlwollen oder die Liebe als Motiv hindert ihn nicht, in der „Tugendlehre“ trotzdem das Wohl-Wollen und Wohlthun oder die Förderung fremder Glückseligkeit wenigstens als die Eine nach Aussen gerichtete Seite der Sittlichkeit oder als den objektiven Inhalt des Guten aufzustellen und auf diese Weise dennoch mit dem natürlichen Gefühl eines Jeden nachträglich wieder zusammenzutreffen. Allein das präsentirt sich im Zusammenhang seiner Sätze V, 210 mit Hegel geredet „wie aus der Pistole geschossen“, d. h. es fehlt an jedem Nachweis des inneren Zusammenhangs zwischen dem Sittengesetz als solchem und einem derartigen Objekte, welches es gebietet. Kant macht nicht einmal ein Hehl aus dieser Zusammenhangslosigkeit, wenn er später den bezeichnenden Ausspruch thut: „Es fällt nicht von selbst in die Augen, dass ein solches Gesetz des Wohl-Wollens und Thuns überhaupt in der Vernunft liege; vielmehr scheint die Maxime: „Ein Jeder für sich, Gott (das

Schicksal) für uns Alle“ — die natürlichste zu sein“ V, 289. Hieran wird, V, 295, die kasuistische Frage geknüpft: „Würde es mit dem Wohl der Welt überhaupt nicht besser stehen, wenn alle Moralität der Menschen nur auf Rechtspflichten, doch mit der strengsten Gewissenhaftigkeit, eingeschränkt, das Wohlwollen aber unter die Adiaphora gezählt würde?“

Soweit sich unser Philosoph trotzdem auf den näheren Nachweis einlässt, dass das Wohlwollen und entsprechende Handeln Pflicht sei, geschieht dies in ziemlich künstlicher Weise, ja sogar auf eine Art, welche keineswegs frei von ethischen Bedenken ist. Denn in der Hauptsache kommt seine Deduktion V, 219 und sonst, doch nur darauf hinaus, dass wir Andern wohlthun sollen, weil wir unter Umständen unserer natürlichen Bedürftigkeit halber das Gleiche auch von ihnen nöthig haben, einseitige Inanspruchnahme aber sich unter der Herrschaft des allen geltenden kategorischen Imperativs nicht gebühren würde. Es ist dies eine Begründung, welche zwar vom Standpunkte der praktischen Lebensklugheit aus stichhaltig ist, der ethischen Reinheit jedoch oder wenigstens der Natürlichkeit stark ermangelt und beweist, dass das Prinzip ungenügend gefasst sein muss, wenn sich eine Hauptpflicht nicht besser und ungewogener aus ihm entnehmen lässt.

Im Gegensatz hiezu hören bei der Bestimmung der Liebe als des Guten alle diese Künstlichkeiten oder jene oben erwähnten gliederverrenkenden Spitzfindigkeiten für Gott und Menschen auf Einen Schlag auf. Sie will nicht das Gute als ein von ihr selbst noch Verschiedenes, nach dessen Herkunft und Berechtigungstitel noch extra zu fragen wäre, sondern sie ist es selbst als Gesinnung; die That aber, welche sie übt, ist die einzig denkbare Ausprägungsweise, welche eine derartige Gesinnung sich überhaupt geben kann. Jene ist ihr nothwendiges Echo und Alterego, nicht ein unmotivirt dran hängendes opus operatum. Wohlwollen kann gar nicht anders als Wohl wollen, während jede sonstige formalpflichtmässige Gesinnung möglicher Weise auch auf Uebel-Wollen gestimmt und formulirt

sein könnte, wenn der gesetzgebende Despot zufälliger Weise ein Teufel oder ein nihilistischer Tyrann wäre. Freilich würde die Welt wenigstens der Menschheit dann sehr bald aus Rand und Band gehen. Aber wer sagt denn, dass sie überhaupt bestehen solle? könnte der extreme Pessimist einwenden. Niemand anders sagt dies, als das grosse Gravitationsgesetz der Geister und positive Weltprinzip, die Liebe selbst. Sie will das Sein und Wohlsein statt des Nichtseins und Uebels, und sucht es prinzipiell zu begründen. Auf dem engen Gebiet des menschheitlich-irdischen Lebens denkt sie nicht sowohl in abschliessender Rechnung die Theodicée, als dass sie vielmehr praktisch und fortlaufend als der göttliche Funke in der Endlichkeit dieselbe übt und successive in ihrem bescheidenen Theile herzustellen trachtet.

Nur angedeutet soll hiermit werden, wie auf diese Weise auch die Rolle des göttlichen Prinzips überhaupt sich erheblich innerlicher und geistiger gestalten lässt, als es in Kant's Moral mit ihrem soviel gerügten „Deus ex machina“ der Fall ist (vgl. besonders auch den Abschnitt der „Religion innerhalb“ — VI, 164 ff.). Denn derselbe ist allerdings zum Theil eine Nachbesserung, welche die ursprüngliche Mangelhaftigkeit der Grundanschauung hinterher wieder gut machen soll. Wir suchen dies zu vermeiden, indem wir die ethische Potenz von Anfang an theologischer fassen.

Es möchte nun vielleicht scheinen, als ob wir uns mit alle Dem in schönen Träumen und hohen Phantasien bewegten, welchen die Grundforderung der soliden Lebenswahrheit völlig abgehe. Wäre dem je so, dann könnte uns jedenfalls ein Kant insofern am wenigsten einen Vorwurf daraus machen, als er seinerseits gar oft und tiefwahr sagt, dass das Gute gelte und wahr bleibe, ob es irgendwo auf der Welt realisirt sei oder nicht. Indessen darf man das natürlich nicht dahin missverstehen oder übertreiben, dass jenes auch dann noch gelte, wenn es gleich schlechterdings unthunlich und innerlich unmöglich wäre. Dies ist jedoch in der That bei der Liebe auch

nicht der Fall. Das beweist schon die Wirklichkeit, sobald wir darin auch nur Andeutungen und vereinzelte Aeusserungen des Ideals zu entdecken vermögen, sowenig es irgend ein Sterblicher zum ausnahmslos konsequenten Typus seines Lebens wird zu machen vermögen. Aber an jenen annähernden Lichtblicken hat es dennoch wahrhaftig keinen Mangel. Wo irgend etwas Gutes geschieht, da wird eine richtige und unverkünstelte Analyse sicherlich jene selbstlose Liebe als den werthgebenden Kern, ob auch vielleicht mit mehr oder weniger Schale entdecken. Ihr Mitvorkommen in der Welt wird keine Spitzfindigkeit und kein pedantischer Rigorismus wegzudisputiren vermögen, und würden dieselben auch noch so weit getrieben.

(Fortsetzung folgt.)

Das Leben des heil. Antonius.

Weingarten hat über den Ursprung des Mönchthums den Beweis unternommen, dass es später als nach der hergebrachten Meinung, erst in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts entstanden sei, im Morgenlande um 360 im Abendlande um 380, entstanden aus den Heilighümern der altägyptischen Landesreligion, insbesondere die im Serapeion zu Memphis eingeschlossenen Büsser mit ihrem vollständig organisirten Klosterwesen die unmittelbaren Vorfahren der christlichen Mönche; das Leben des Paulus von Theben und des heil. Antonius nichts als erbauliche Tendenz-Romane.¹⁾

Die Schrift meines treuen Studiengenossen hat durch die Umsicht der genauesten Kenntniss jenes Zeitalters wie durch den frischen Muth einer drängenden Ueberzeugung grosse Theilnahme gefunden, also auch Gegner. Mich dünkt, die Schriften von Gass. Hilgenfeld und die letzte Abhandlung unseres armen Keim haben doch ansehnliche Gründe vorgebracht, nach welchen die Ursprünge des Mönchthums etwa um ein Menschenalter zurück wieder in das Constantinische Zeitalter gerückt würden. Aber in der Sache selbst liegt eine Unbestimmtheit. Die ersten uns bekannten Mönchsvereine sind aus Einsiedler-Gruppen der ägyptischen Wüsten hervorgegangen. Der Anachoret

1) Nach der Abhandlung in der Zeitschr. f. K.-Gesch. vermehrt und verbessert: Gotha 1877. Diese Ausgabe ist in den Citaten Weing. gemeint.

wird in Schriften des 4. Jahrhunderts und nach der Grundbedeutung des Wortes *μοναχὸς* genannt, auch seine einsame Hütte oder Höhle *μοναστήριον*. Sammelten sich um einen berühmten Einsiedler Jünger und Genossen, wie das nach dem religiösen Geselligkeitstriebe geschah, so konnte dies nicht auf die Länge ohne eine gewisse Gleichheit der Lebensweise geschehn, und es entstand ein mehr oder minder enggeschlossener Verein, aus dem einsamen Leben *μοναστικὸς* wurde ein *βίος κοινός*, ein *κοινόβιον* in der neuen Bedeutung des *μοναστήριον*, des Klosters. Solches gemeinsame Leben konnte lange schwanken zwischen dem freien Umherstreifen des Anachoreten und der Geschlossenheit des Klosters, auch gehörte zu dieser nicht die Abgeschlossenheit des Hauses oder der Mauern, sondern nur ein nachbarliches Beisammenwohnen, wie sich das in einigen Orden bis auf unsre Zeit erhalten hat, so die netten, um ihre Kirche versammelten Häuschen der Beghinen zu Gent und die nun wieder einsam gewordenen Hütten des Ordens von Camaldoli auf der Höhe über Neapel, vor der ein schönstes Stück der Erde aufgeschlagen liegt.

Unter dem gemeinsamen Namen des Mönchs in der ursprünglichen und in der nachmaligen Bedeutung ist wahrhaft gemeinsam nur die asketische Lebensweise, d. h. die Entsagung aller Genüsse des Gaumens, des Geschlechts und des Eigenthums, um die Sinnlichkeit zu ertödtten, auf dass der Geist allein lebe, in der Hingabe an Gott. Christliche Asketen kennen wir seit dem 2. Jahrhundert, aber sie führten ihre besondere Lebensweise in ihrer Heimath, in der Mitte ihrer Angehörigen. Nur vereinzelt wird ein Verlassen der Heimath berichtet, so hat der Bischof Narcissus von Jerusalem, doch zugleich missmuthig über Verläumdungen, so lange in unbekannter Oede gelebt, dass drei Bischöfe nach einander seine Stelle besetzt haben, bis zu seiner nicht mehr erwarteten Rückkehr; die philosophische Lebensweise, die Eusebius [Hist. ecc. VI, 10] ihm zuschreibt, ist die asketische, nach dem Sprachgebrauche dieser Zeit als Nachahmung und Ueberbietung

damaliger Philosophenschulen. Aus der Anregung des Origenes hat Hierakas in folgerechter Durchführung seiner Entsinnlichungslehre gegen Ende des 3. Jahrhunderts in der Nähe von Leontopolis mit einem abgeschlossenen Kreise von Asketen die Entsagung der Welt besonders in geschlechtlicher Hinsicht durchgeführt [Epiphan. Haer. LXVII]. Die Nachricht, dass Paphnutius, der als Confessor und Bischof in der Synode zu Nicäa eine vielgesegnete That vollbracht hat, in einer Asketenanstalt erzogen sei, verweist dieselbe in die Neige desselben Jahrhunderts.¹⁾ Der Uebergang zum Anachoretenthum war zu Anfang des 4. Jahrhunderts dadurch geschehen, dass einzelne Asketen die Heimath verliessen, aber in der Nähe derselben die Einsamkeit fanden. Noch um die Mitte dieses Jahrhunderts hat Basilius, der nachmals von wirklichen Mönchen der Grosse genannt worden ist, in der Nähe seines reichen Grundbesitzes im Pontus sich ein Einsiedlerwesen begründet, von wo er dem Jugendfreunde Gregor von Nazianz schrieb:²⁾ „Ich habe zwar die städtischen Geschäfte hinter mir zurückgelassen, die Ursachen unzähliger Uebel: aber noch bin ich nicht mich selbst zurücklassend zur Ruhe gekommen.“ Damals war in Aegypten auch der weitere Schritt gethan, dass Asketen in ihrer Weltflucht von der Heimath abgeschieden sich in die Schreckenisse der Wüsteneien geflüchtet hatten, die das reiche vom Nil gesegnete Land begrenzen. Als Athanasius sich vor dem Grimme des Herrschers über das römische Reich in diese Wüste verbarg, 356, von der Treue ihrer Ansiedler, so lang er's bedurfte, bis zum Tode des Constantius, geschützt, hat er Zustände vorgefunden, da die Einöde bereits in einigen Gegenden durch Einsiedler bevölkert war.

Weingarten [S. 47] räumt ein: „Ist auch das ursprüngliche Mönchthum Anachoretenthum gewesen, so

1) Socrat. Hist. ecc. I, 11: *Ἐκ παιδὸς ἐν ἀσκητηρίῳ ἀνετέθραπτο.*

2) Ep. 1: [Opp. Paris. T. II, p. 781] *Κατέλιπον μὲν τὰς ἐν ἄστει διατριβὰς ὡς μυρίων κακῶν ἀγοράς, ἐμμαντὸν δὲ οὕτω ἀπολιπεῖν ῥ' δυνήθην.*

scheinen doch in nicht zu langem Zwischenraume Eremitencolonien sich zusammengefunden zu haben, aus denen in den letzten Decennien des 4. Jahrhunderts organisirte Könobien und Monasterien hervorgingen.“ Ueber die Länge des dazu nothwendigen Zeitraums ist uns geschichtlich nichts überliefert. Hatten sich einmal Eremitencolonien zusammengethan, so ist es nur der unbestimmte Grad der Organisirung, weshalb dazu überhaupt noch Jahrzehnte gefordert werden. Aber die zurückliegende Zeit betrachtet, bevor in der Wüsteneinsamkeit, darin der Lorbeer wild nicht wächst, der Ruhm, der sonst nur einer öffentlichen Wirksamkeit zufällt, den einen oder andern Einsiedler mit solcher Glorie umgab, dass zahlreiche Jünger sich ungerufen um ihn sammelten, dazu mochten manche Decennien gehören, und so weist die Bevölkerung, welche der flüchtige Metropolit von Alexandrien in der Wüste fand, nach ihrer Aussaat leicht in die Anfänge des Jahrhunderts zurück. Weingarten versichert [S. 45]: „Um das Jahr 340 hat es noch keine christlichen Eremiten gegeben;“ nur mit der Berufung auf den zehnten Festbrief des Athanasius, der 338 die ganze Bedeutung der Wüste auf Elias stellt. Aber dieser galt der kirchlichen Anschauung als der Ueremit, wer nur ihn nannte, hat darum nicht seine ganze geistige Nachkommenschaft geleugnet, sie ist vielmehr in ihn eingeschlossen. Schon aus der Christenverfolgung des Decius [um 250] hat Eusebius [Hist. ecc. VI, 42] ein urkundliches Zeugniß aus Alexandrien beigebracht, dass damals viele Flüchtige in den Wüsten und auf den Bergen umherirrend durch Hunger und Durst, Kälte und Krankheit, Räuber oder wilde Thiere umkamen. Da doch nicht Alle, so hatten diese wenigstens die Wege zur Rettung in die Einöde kennen gelernt, und vor dem Schrecken der weit grössern letzten Verfolgung, die durch Diocletian beginnt, werden jene Wege nicht vergessen sein, und nicht unwahrscheinlich ist, dass Einzelne in dem aufgefundenen traurigen Asyl verblieben, wie zu einer Busse ihrer Flucht. Doch mag es richtig sein, dass wer es wagte auf die Gefahren und Entbehrungen der ägyptischen Wüste, es auch

wagen konnte auf das Märtyrerthum durch einen römischen Gerichtshof, dass sonach erst in einem friedlichen Dasein die Lust wie die Gelegenheit an den Freuden der Welt theilzunehmen starke wie schwache Gemüther zur Weltflucht in die Wüste reizte um ein freiwilliges Märtyrerthum zu bestehn. Auch von Antonius heisst es [C. 47]: „Als die Verfolgung [der Christen in Alexandrien] aufhörte, ging er in sein Monasterium zurück und war daselbst täglich ein Märtyrer in seinem Gewissen [συννειδήσει].“ Dies war der Zustand des Constantinischen Zeitalters mit dem ersten vollen Gefühl der ungeheuern Umwandlung, und erst damals, seit 313, mag die Völkerwanderung in die Wüste begonnen haben.

Sind aber die christlichen Mönche naturgemäss von den Anachoreten ausgegangen, so haben die eingeschlossenen, nach Weingarten fast eingemauerten Serapismönche geringe Verwandtschaft mit den frei umherschweifenden Anachoreten, und waren dieselben Serapisleute oder eine bestimmte Classe derselben verbunden sich täglich im Nil zu baden, so ergibt sich eine weitre starke Unähnlichkeit: die bekannte Wasserscheu, welche von einigen Häuptern dieses Anachoretenthums, auch von Antonius [C. 47] mehr rühmlich als appetitlich erzählt wird. Daher es mich einen Augenblick sogar bedenklich gemacht hat gegen die Absicht dieser Schrift was der Verfasser der Vita des heil. Antonius bevorwortet, dass er denselben oft gesehn und das Wasser über seine Hände geschüttet habe;¹⁾ bis ich bedachte, dass dieses nur eine gastfreundliche Sitte war zum Beschlusse des Mahles, in die sich auch ein Wüstenbewohner, der sich sonst nie wusch, als Gast in Alexandrien ergeben musste;²⁾ wie derzeit italienische Sitte nach dem Gastmahl bunte Gläser

1) Vita Antonii Prologus: „Πολλάκις αὐτὸν ἑώρακα καὶ ἐπιχέων ὕδωρ κατὰ χεῖρας αὐτοῦ.“

2) So erzählt Sulpicius Severus [Vita B. Martini C. 25], wie er den heiligen Bischof besucht habe, cum me sancto convivio suo dignatus est adhiberi, aquam manibus nostris ipse obtulit.

mit lauem duftenden Wasser herumgibt um die Finger hineinzu tauchen.

Wir vernehmen die Mahnung [S. V.]: „Der vergleichenden Religionsgeschichte vermag sich die alte Kirchengeschichte nicht mehr zu entziehen.“ Ich meine doch nicht, dass die auswärtigen Bedingungen, unter denen das Christenthum entstand und sich entwickelte, von der neuern Theologie vernachlässigt worden sein, wie viel auch noch zu thun ist auf diesem Gebiet. Ich selbst habe längst anerkannt, dass die Mächte, die zum Mönchthum führten, weit über das Christenthum hinausreichen, selbst jenes alte Vorurtheil hat dies anerkannt, das den Elias als den Gründer des Mönchthums ansah. Gymnosophisten und Essener, Stoiker und Neuplatoniker¹⁾ haben grosse Mittel aufgeboten um aus der Knechtschaft des Sinnenlebens die Seele zu erlösen. Auch die alten Schotten-Klöster tragen in ihrer Eigenthümlichkeit weit weniger Ursprungszeugnisse aus Aegypten, als aus der celtischen Genossenschaft der Druiden. Man darf alle diese Einwirkungen anerkennen, oder eine Einzelne nach Gunst hervorheben, jedenfalls war auch in der religiösen Erhebung des Evangeliums über alles Leid und über alle Lust des Erdenlebens, in dieser Religion des siegreichen Kreuzes, die Gelegenheit nahegelegt für excentrische Gemüther und durch den Apostel christlicher Freiheit selbst in seiner Erhebung des jungfräulichen Standes über den Ehestand angedeutet, umzuschlagen in Anachoreten- und Mönchthum als die Höhen des christlichen Lebens. Doch sind zwei Jahrhunderte vergangen, seit der Seher der Apokalypse die jungfräulichen Auserwählten um den Thron des Lammes stehen sah, bevor aus dem Christenthum jene Richtung unter Zeitverhältnissen zu einer geschichtlichen Macht erwachsen ist.

Die Vertagung dieses Ereignisses in das nachconstantinische Zeitalter war nicht thunlich ohne die historische Aechtung der Hauptschrift für ein früheres Dasein des

1) Hase, Polemik. S. 279: „Auch Serapions-Mönche sind den ägyptischen Einsiedlern vorangegangen.“

Anachoretenthums im Uebergange zum Mönchthum. Dass in dasselbe Geschick auch die vom heil. Hieronymus um 374 in Syrien verfasste Schrift über Paulus von Theben hereingezogen worden ist, hat wohl mehr nur die Bedeutung, an diesem Exempel das gute Recht einer zermalmenden Kritik an Schriften dieser Art und Zeit zu zeigen.

Eine Erzählung, in welcher dem Wanderer in der Wüste ein Centaur den Weg zeigt, ein Rabe dem Einsiedler seit 60 Jahren täglich ein halbes Brot gebracht hat, aber an dem Tage, als er zum erstenmal wieder ein menschliches Antlitz sieht, ein ganzes Brot, auch zwei Löwen kommen um das Grab des Paulus zu graben, Alles das macht freilich nicht besondern Anspruch auf geschichtliche Wahrheit, und ich habe sein Gedächtniss in meiner Kirchengeschichte zu streichen, das hier bereits S. 105 als Legende bezeichnet ist. Der Verfasser selbst scheint einiges Bedenken der Art anzudeuten, indem er sein Büchlein als populäre Schrift für einfache Leute in einem Gastgeschenk an einen Freund in das Fach der *merces orientales* legt; dabei einem der räthselhafte *mercator* einfallen könnte, als welchen sich in einer Handschrift der Pseudoisidorischen Decretalen ihr Herausgeber bezeichnet. Die Frage kann nur sein, ob Hieronymus seinen Helden ganz aus eigener Phantasie erschaffen, oder ob er eine vorgefundene Sage nur beliebig ausgeschmückt hat. Weingarten entscheidet für das Erstere vornehmlich im Hinblick auf die griechischen Romane jener Zeit, deren Literaturgeschichte uns Rohde in so festen Zügen gegeben hat. Eine Nachahmung in kirchlicher Literatur oder vielmehr ein ähnlicher Trieb hat schon im 2. Jahrhundert die Acten Sanct Pauli und der heil. Thekla hervorgebracht, darin es nicht bloß Reiseabentheuer gibt, sondern auch die Verklärung der Geschlechtsneigung zur spiritualistischen Liebe beider Heiligen. Noch lange hat man geglaubt an die durch Thekla getaufte Löwin, obwohl Tertullian bezeugt [de Bapt. C. 17], dass ein Presbyter, in Kleinasien bekannte, jene Acten erdichtet zu haben

aus Liebe zu Paulus, und er doch sich genöthigt sah sein Amt niederzulegen, wie schon damals die Kirche eine gewisse Kritik geübt hat. Hier ist wenigstens Paulus eine feste historische Person, und nur ich selbst habe unserm Paul Heyse, als er noch in sehr jungen Jahren die heil. Thekla im Herzen bewegte, zugeredet, an die Stelle des Apostel Paulus, als zu gross, zu welthistorisch für sein anmuthiges Gedicht, einen unbekannten Jünger desselben zu stellen, mit dem die Poesie machen könne was ihr wohlgefallte. So könnte ja auch Paulus von Theben in seiner Höhle wirklich vegetirt haben, wenn auch Hieronymus nachmals klagte, dass einige seiner Zeitgenossen sagten, er habe gar nicht existirt. Die Frage wird schwerlich jemals entschieden. Für wahrscheinlich halte ich nur: Es ist die erste zur Oeffentlichkeit bestimmte Schrift des erst künftigen Schrift-Heiligen, der doch auch ein Geschichtschreiber werden wollte, Eremiten gab es damals in Menge, frappante Züge von ihnen werden sich auch bereits verbreitet haben, warum sollte Hieronymus seine Einfälle nicht an eine schon bekannte Persönlichkeit gehängt haben, wo sie jedenfalls besser hafteten. Dazu kommt: Das blos erbaulich Pikante und doch Ideenlose der Erzählung passt freilich für Hieronymus, allein über derselben schwebt eine Idee: die tiefe Einsamkeit eines halben Jahrhunderts allein vor dem Angesicht Gottes, ohne von Menschen genannt zu werden, und dieses das Höhere als alle Entsagungen und alle Wunder des Antonius; der nur gelehrt emsige und witzige Heilige hat diese Idee wohl nicht erfunden.

Er hat damals „das Leben des Antonius“ gekannt,¹⁾ denn er setzt ihn als bekannt voraus in all' der Verherrlichung, welche in diesem Leben dargestellt ist, wenn er auch erst in seinen literarhistorischen und chronologischen

1) Vita Pauli, Prologus: Quia de Antonio tam Graeco quam Romano stylo traditum est. Kann der römische Styl nur die Uebersetzung seines Freundes Evagrius sein, so kann auch, was unter dem griechischen Original gemeint ist, nicht zweifelhaft sein.

Schriften den Athanasius als Verfasser nennt und 356 als das Todesjahr des Antonius angibt; obwohl als 105 Jahre alt, nicht unangemessen für die in der Vita berichteten Ereignisse.

Unter diesen erscheint am bedeutendsten für die Zeitbestimmung dieser Schrift eine der traumartigen Visionen, von denen Antonius im höchsten Alter zuweilen inmitten des Gesprächs überfallen worden sei. Er sah den Altar rings von Maulthierern umgeben, welche mit ihren Hufen nach dem Heiligthum ausschlugen. Als er wieder zu sich kam, sah er weinend darin angezeigt, dass der Zorn Gottes über die Kirche hereingebrochen sie Menschen übergeben werde, unvernünftigen Thieren gleich, denn auch eine Stimme hat er vernommen: Mein Altar wird geschändet werden.

Der Verfasser fügt hinzu: „Dieses sah der Greis: und nach zwei Jahren ist geschehn der dermalige Einbruch der Arianer und die Beraubung der Kirchen, dass sie die [heiligen] Gefässe gewaltsam raubend durch Heiden wegtragen liessen, als sie die Heiden aus den Werkstätten in ihre Versammlungen zogen und in ihrer Gegenwart thaten auf dem Altar was ihnen beliebte. Da erkannten wir Alle, dass das Ausschlagen der Maulesel das dem Antonius vorherverkündigt habe, was jetzt die Arianer vernunftlos thun wie Vieh.“¹⁾

Dieses also ist geschrieben als die Arianer über die Kirche von Alexandrien herrschten und bald nach dem Einbruche derselben. Hiernach scheint das Ereigniss gemeint, durch welches unter Constantius 341 Athanasius

1) Vita Anton. C. 82: *Μετὰ δύο ἔτη γέγονεν ἡ νῦν ἐφοδος τῶν Ἀρειανῶν ταῦτα προσμήνυε τῷ Ἀντωνίῳ, ᾧ νῦν οἱ Ἀρειανοὶ ἀλόγως πράττουσιν.* Die Uebersetzung des Evagrius, sonst gern zusammenziehend, fügt hinzu: Tunc paganorum opificum praesidia adversus Christum comparata cum assumptione palmarum, quod idololatriae apud Alexandriam insigne est. Ad ecclesiam pergere compellebantur Christiani, ut Arianorum populi crederentur. Horret animus replicare quae gesta sunt: Virginum Matronarumque ereptus pudor, sanguis ovium Christi in Christi templo effusus veneranda respersit altaria, Baptisterium pro voluntate gentilium pollutum.

vertrieben und durch die Eusebianer Gregorius als Metropolit eingesetzt wurde. Athanasius selbst schreibt davon:¹⁾ „Heiden und Juden wurden gereizt in die Kirchen zu dringen mit Schwertern und Prügeln, eine Kirche wurde ihnen zur Plünderung überlassen, die Taufkapelle wurde angezündet, die heiligen Bücher wurden verbrannt, heilige Jungfrauen entblösst, Mönche erschlagen, auf dem Altar Vögel und Fichtenzapfen geopfert.“ Wäre hiernach das Leben des Antonius schon bald nach 341 geschrieben, so käme die Versicherung, „um das Jahr 340 hat es noch keine christlichen Eremiten gegeben,“ damit in harten Widerspruch. Doch ist bekannt, dass ähnliche Unthaten sich 356 wiederholten, als die Kathedrale von Alexandrien durch die Truppen des Constantius in der Nacht überfallen wurde und der Arianer Georgius den Stuhl des Athanasius einnahm, dessen Leben mit Noth gerettet worden ist. Für diese spätere Zeit spricht die hergebrachte, wenn auch nicht sicher verbürgte Tradition vom Tode des Antonius 356 und von der Abfassung seiner Vita 365.

Jedenfalls nach jenem ebenso bestimmten als unverfänglichen Anzeichen innerhalb der Vita kann sie nur geschrieben sein, als die Arianer noch im Besitze der alexandrinischen Kirche waren und nicht zu lange nach der gewaltsamen Besitznahme von 356. Wäre sie also von Athanasius verfasst, so hat er sie geschrieben nicht in Alexandrien, wenn er dieses auch naturgemäss immer als seine eigne Stadt betrachtet, sondern in seinem Wüstenasyl, aus welchem er zahlreiche Schriften ausgesandt hat, und jedenfalls nach dem Tode des Antonius.

Diese Vita liegt uns griechisch vor und in lateinischer, nicht wörtlich genauer, doch dem Sinne nach treuer Uebersetzung des Evagrius, welcher als Presbyter, 388 Bischof von Antiochien, mit Hieronymus und Innocentius aus Italien 373 in Antiochien angekommen war. Er hat diese Uebersetzung dem Innocentius „seinem geliebtesten Sohn,“ der sie gewünscht hatte, zugeeignet. Dieser ist fieberkrank

1) Encyclica ad Episcopos C. 3.

von den Anstrengungen der Reise dort im Hause des Evagrius gestorben: ¹⁾ sonach ist die Zeit der Uebersetzung 373, allenfalls 74 festgestellt.

In dieser Vita erscheint Antonius keineswegs unmittelbar als „der Gründer des Mönchthums“ im gewöhnlichen Sinne, sondern er bezeichnet nur persönlich jenen Fortschritt im Anachoretenthum aus seiner Einsiedlerhütte nahe der Heimath in die Wüste, und nach Jahrzehnten tiefer Einsamkeit in den Trümmern eines Castells, da nur ein Vertrauter ihm Brot brachte, erst durch die Erscheinung des Einsiedlers in Alexandrien, das einmal in der Christenverfolgung Maximins 311, um den Märtyrern zu dienen und Märtyrer zu werden, das andremal um gegen die Ketzler, die Arianer zu streiten, also nach 325, wird er ein Gegenstand der Verwunderung, der Geschmack am Wüstenleben ergreift die Aegypter, immer zahlreicher wird die Nachfolge, vor der sich Antonius immer weiter in die Wüste Oberägyptens zurückzieht. Erst seine Bewunderer und Jünger, wie Pachomius auf der Nilinsel Tabenna, Hilarion in Palästina, haben Mönchsgenossenschaften nach bestimmter Regel und Ordnung begründet, und nur insofern ist Antonius „kinderlos der Vater eines unermesslichen Geschlechts geworden.“

Weingarten achtet die Vita Antonii nicht für ein Werk des Athanasius und nicht für historisch, sondern für die Schrift eines Unbekannten erst aus der Zeit des blühenden Mönchthums ein erdichtetes Ideal desselben, dargestellt zur Nachfolge in der Gestalt des Antonius.

Das ist nicht zu verkennen, dass unser Hauptzeuge für die Autorschaft des Athanasius die eine Seite dieser Ansicht begünstigt. Gregor von Nazianz nennt dieses Leben des Antonius „eine Gesetzgebung des mönchischen Lebens in Gestalt der Geschichte,“ ²⁾ und der Verfasser selbst im Vorworte nennt sein Leben des Antonius, „für

1) Hieron. Ep. III ad Rufin. C. 3.

2) Greg. Naz. [Par. 840 f.] T. I. Orat. XXI: Τοῦ μοναδικοῦ βίου νομοθεσίαν ἐν πλάσματι διηγῆσεως.

Mönche ein angemessenes Vorbild der Askese.“¹⁾ Aber zugleich ermahnt er zum Glauben an diese Erzählung und zu weiterer Forschung darnach. Wenn auch ein griechischer Scholiast in dem Leben des Antonius die Regeln des Mönchlebens erkennt, so fügt ein Anderer hinzu, dass in dieser geschichtlichen Form eben die geschichtliche Wahrheit enthalten sei.²⁾ Eine Tendenzschrift zumal aus schwacher Hand ist allerdings geneigt die Thatsachen zu entstellen, wovon das Idealisiren nur die lichte Seite ist. Aber auch die Geschichte als solche ist eine grosse Lehrerin. Die Germania des Tacitus war freilich eine Tendenzschrift, welche römischer Uebercultur das Bild eines urkräftigen Naturvolks vorhielt: aber je mehr die ältesten Denkmale unsers Volks an den Tag kommen, um so mehr erkennen wir in der Germania die wahrhaften Grundzüge des germanischen Volkscharakters, soweit sie damals ein Römer zu erkennen vermochte. Auch die synoptischen Evangelien haben die Tendenz ein hohes religiöses Vorbild aufzustellen: aber die Mächtigkeit desselben für alle Zeiten liegt gerade in seiner geschichtlichen Wahrheit. Gregor von Nazianz nennt am Schlusse seiner Gedächtnissrede das Leben des Athanasius selbst das Höhenmass des Episkopats seine Dogmen das Gesetz der Rechtgläubigkeit.³⁾

Das Tendenz-Bedenken im Leben des Antonius wird ermässigt, wenn die Abfassung durch Athanasius erwiesen werden kann, wiefern er bei aller Leidenschaft für das, was er für göttliche Wahrheit achtet, als ein gewissenhafter Gottesstreiter von seinen Zeitgenossen ebenso verfolgt als verehrt worden ist. Nicht unbedingt würde die Geschichte des Antonius durch den Namen des Athanasius als geschichtlich gedeckt sein, obwohl der Verfasser bevorwortet, dass er mit seinem Helden vielfach verkehrt habe, doch fügt er hinzu, dass er durch die nöthige Eile

1) Ant. Vita. [Athan. Opp. edd. Bened. T. I. 2.] p. 794: *Μοναχοῖς ἱκανὸς χαράκτηρ πρὸς ἄσκησιν.*

2) Greg. Naz. ib. nota c.

3) Ib. C. 37: *Ὅρον Ἐπισκοπῆς τὸν ἐκείνου βίον καὶ τρόπον, νόμον ὁρθοδοξίας τὰ ἐκείνου δόγματα.*

der Abfassung dieser Schrift verhindert worden sei nach seiner Absicht einige Mönche herbeizurufen von denen, die noch mehr mit Antonius umgegangen waren. Das ist nur gemeint die Lückenhaftigkeit der Darstellung zu entschuldigen, aber es liegt in der Natur des Gegenstandes, dass schon früher die Kunde des Athanasius über seinen Freund durch Erzählungen von dessen spätern Genossen ergänzt worden ist, und dass in die Erinnerung derselben sich Phantasien über den Heiligen der Wüste eingemischt haben können.

Gregor von Nazianz bezeugt nicht etwa ausdrücklich die Abfassung unsers Buches durch Athanasius gegen irgendwelchen Zweifel daran, vielmehr ganz gelegentlich in einer festlichen Gedächtnissrede auf den grossen Bischof von Alexandrien, die er mit den Worten anhebt: „den Athanasius rühmend werden wir die Tugend rühmen,“ gedenkt er seines Wunsches, statt dieser nach ihrer Veranlassung flüchtigen Rede in besonderer Schrift die Geschichte des Athanasius den Nachkommen zur Belehrung und Erquickung zu schreiben, „wie der selbst das Leben des göttlichen Antonius geschrieben hat.“

Mag jene Rede erst 380 in Constantinopel gehalten sein, sieben Jahre nach dem Tode des Athanasius, es sind die beiden grössten Kirchenlehrer des 4. Jahrhunderts, die Begründer der kirchlichen Orthodoxie, Gregor, einst in Alexandrien von Athanasius wie ein Sohn aufgenommen,¹⁾ hat die Absicht ausgesprochen das wechselvolle Leben seines hohen Meisters, den er die andre Leuchte nach Christus nennt, zu beschreiben: da ist schwer zu glauben, dass er ihn fälschlich für den Verfasser eines Buches gehalten habe, das schon damals eine grosse Wirksamkeit übte, wie aus Augustins Confessionen zu ersehen ist, und auf das Chrysostomus verwies, um die Geschichte des Antonius „der in aller Munde ist,“ genau kennen zu lernen.²⁾ Nächst dem werden Zeitgenossen des Athanasius, der syrische

1) Opp. p. 394.

2) Chrysost. Homilia VIII in Matth.

Kirchenlehrer Ephraem und der freisinnige Bischof Synesius angerufen, wiefern jener über Antonius berichtet, was jenem Buch entnommen scheint, dieser nur der genialen Begabung des Antonius gedenkt.¹⁾ Bestimmteres erzählen die Gelehrten, Hieronymus und Rufinus, aber sie beschuldigen sich gegenseitig literarischer Unredlichkeit, und in ihren frommen Interessen nicht immer unberechtigt.

Da doch möglich ist, dass die Zeitgenossen wie die Nachwelt der ganzen katholischen Kirche durch die Zuvorsicht Gregors von Nazianz getäuscht wurde, und dieser sich selbst getäuscht habe: so muss man zugeben, dass die Entscheidung auf dem Gebiete der innern Gründe liegt, wiefern dieser geschriebene Antonius selbst für oder gegen Athanasius spreche.

Der Verfasser hat sich nirgends genannt, und solche Namengebung, da sie dem Fälscher ebenso wohlfeil wäre, würde auch nichts beweisen. Doch einmal tritt seine Persönlichkeit ganz unwillkürlich hervor, da wo er schildert [C. 70], wie Antonius, weil er hörte, dass die Arianer sich auf ihn beriefen, nach Alexandrien kam, und in öffentlicher Rede sie verdammt als die schlimmsten Ketzler, des Antichristen Vorläufer. Als er dort hochgeehrt, nach seinem Dafürhalten, der Fisch gehört ins Wasser, der Mönch in die Wüste, wieder wegging, „und wir ihn leitend ans Thor kamen, rief eine Frau: Bleibe, Mann Gottes, meine Tochter ist schwer von einem Dämon geplagt! Als der Greis dies hörte, und wir ihn baten, blieb er willig.“ Weiter wird dann freilich erzählt, das Mädchen wurde auf den Boden geworfen, Antonius betete über sie, rief Christum an, sie stand gesund auf, Antonius freute sich und zog weiter nach seinem Berg wie in sein eigenes Haus. Vom heil. Bernhard wird auch durch gute Zeugen erzählt, dass er zuweilen Dämonen austrieb, doch einmal als er über einen, der gebunden zu ihm gebracht wurde, betete und ihn nach Austreibung des Dämon losbinden liess, da hat der Geheilte Steine aufgehoben und nach

1) Dion. p. 51. [Synesii Opp. ed. Petavius. Par. 1631.]

seinem Retter geworfen, der sich flüchten musste. Aus jener Scene am Thor geht hervor, dass unser Verfasser der Gemeinde zu Alexandrien, wie es scheint, als ein angesehenes Mitglied, angehörte, wie dieses sein Ansehn auch dadurch bestätigt wird, dass er daran dachte und bei ihm stand, jene Mönche aus der Genossenschaft des Antonius, zu sich zu rufen. Jenes Wir ist ebenso fest urkundlich beweisend, wie die Wir-Stücke in der Apostelgeschichte, nur dass hier von eingeflochtenen Fragmenten nicht die Rede sein kann, etwa um missliche Stellen zu beseitigen; es ist Alles aus einem Gusse und von einer Hand.

Allenfalls gegen das Ende hin ist ein Abschluss bezeichnet:¹⁾ „Dieses sind die Thaten des Antonius.“ Es folgt eine allgemeine fromme Betrachtung seiner Wunderthaten, sowie nach der unmittelbar vorangehenden Erzählung von der Maulthier-Vision die trübe Rede des Antonius an die Seinen sich erhebt zur frohen Zuversicht: „Der Herr, wie er gezürnt hat, wird er auch Heilung schaffen und bald wird die Kirche ihren Schmuck wieder erlangen“.

Dann folgen noch allerlei Wunderheilungen. Diese könnten also als Zusatz von fremder Hand angesehen werden. Aber die ganze Erzählungsweise lässt einen bedeutenden Schluss erwarten, wie das Ende eines bedeutenden Mannes ihn bildet, und wie es schon in der Einleitung vorgesehn ist.²⁾ Dieses folgt erst nach jenen Zusätzen, die als ganz in der frühern Art doch wahrscheinlich als Zusätze des wohl eilfertigen Verfassers anzusehen sind, Erzählungen, welche ihm nachträglich zukamen, und die er unkünstlerisch hier eingeschoben hat. Sonach wird davon nicht loszukommen sein, man muss das ganze Werk als echt anerkennen oder als apokryphisch beseitigen.

Nicht leicht ist und nur selten möglich bloß aus innern Gründen zu erweisen, dass ein Schriftwerk des Alterthums

1) C. 83: *Τοιαῦτα μὲν τὰ τοῦ Ἀντωνίου*. Evagrius: Hucusque Antonius.

2) Opp. Athanas. T. I. 2. p. 793: *ὅποῖον ἔσχε τοῦ βίου τὸ τέλος*.

von einem bestimmten Verfasser geschrieben sein müsse. Dagegen ist der Beweis oft geführt worden, dass es nicht von demselben verfasst sein könne. Auf diesem negativen Wege der Beweisführung haben wir nach alten protestantischen Bestreibern dem Gegner und Freunde zu folgen hinsichtlich dessen, was gegen Athanasius zeuge.

1) An der wiederholten Bitte des Verfassers ihm zu glauben, in seiner Versicherung nur die Wahrheit sagen zu wollen, werde niemand den selbstgewissen Bischof wiedererkennen, dem solche *captatio benevolentiae* nicht in den Sinn kommen konnte. [Weing. S. 15.]

Ich kann nicht behaupten, dass der hochangesehene, doch auch von Vielen verwünschte Metropolit von Alexandrien solche Bevorzugung nöthig hatte, welche auch die Glaubwürdigkeit eines Unbekannten wenig gefördert haben würde, aber bei der Zusendung einer an Seltsamkeiten reichen Geschichte ganz neuer Art, und da gegenüber der Verherrlichung des Antonius in der ausländischen Nacheiferung schon etwas von möglicher Eifersucht der Weltverächter durchblickt, warum sollte ein in seiner hohen Stellung doch auch bescheidner Mann nicht so geschrieben haben!

2) „Als Empfänger werden Mönche vorausgesetzt, zu deren Heimath endlich auch die Kunde vom Mönchthum gedrungen sei, und die nun zum Wettkampf mit den ägyptischen Vorbildern sich anschickten; der Verfasser beeilt sich an sie zu schreiben, weil die Zeit der Schifffahrt bald zu Ende und dann der Verkehr mit ihnen abgebrochen wäre. An das dem ägyptischen fast gleichzeitige syrische und kleinasiatische Mönchthum zu denken, ist ebenso durch diesen *καὶ τοὺς τῶν πλωτῶν* wie durch jenes endlich auch verboten; die Adresse des Briefes setzt die Reise über das mittelländische Meer voraus. Seine Empfänger waren die ersten abendländischen Mönche. Nun aber lassen Augustins Confessionen [VIII, 14 f.] einen ziemlich sichern Schluss zu über die Zeit, in welche für Italien und Gallien die ersten Anfänge des Mönchthums fallen: als er nach Mailand kam [385], hatte Augustin noch nichts vom Mönch-

thum gehört oder gesehn, und die Biographie des Antonius gehörte noch zur neuesten Lectüre“. [Weing. S. 15.]

In dieser Entgegnung spielt wieder der zweideutige Name des Mönchthums, das Leben des Antonius ist kein Vorbild desselben, sondern der weltentsagenden Askese im Einsiedlerthum. Warum sollten die Einsiedler der syrischen Wüste, oder die Asketen in Kleinasien nicht genaue Kunde über Antonius gewünscht haben, dessen Ruhm zu ihnen gedrungen war! Von Alexandrien war auch nach Syrien und Kleinasien und Pontus der Seeweg hergebracht statt des weiten schwierigen Wegs über das Gebirge, und auch für jene Küstenfahrt galt das Mare clausum. Doch steht dem nichts entgegen an Anachoreten jenseit des Meers in Italien oder Gallien zu denken. Als der eifrige afrikanische Christ vom kaiserlichen Hofe in Mailand zufällig die Kunde vom Antonius in den Kreis Augustins brachte, war er verwundert, dass sie nichts davon wussten, Augustin erstaunte über so wunderbare wohlbezeugte Dinge so neuen Datums, fast noch der Gegenwart angehörig. Jener Hofherr erzählte auch, wie zwei seiner Collegen in Trier durch das Buch, in welchem das Leben des Antonius beschrieben ist, bewogen wurden mit ihrer weltlichen Stellung plötzlich zu brechen und sich in einem Garten an der Mauer von Trier ein Haus zu bauen, darin sie als Einsiedler allein für das Ewige lebten.

Ist das Leben des Antonius bald nach 356 geschrieben, doch die für Augustin allein zugängliche Uebersetzung des Evagrius 373, also etwa 12 Jahre, bevor die Kunde an Augustin nach Mailand kam, das ist bei den damaligen literarischen Wegen keine unermessliche Zeit, dazu für einen Gelehrten, der bisher als Rhetor gelebt hat und eben erst durch die Paulinischen Briefe zu christlichen Interessen hingezogen wird. Für Eremiten war die reich bebaute Ebene um Mailand allerdings keine Stätte, aber Augustin, sobald er sich für diese Auffassung des christlichen Lebens interessirte, fand in Mailand selbst vor den Mauern der Stadt ein wirkliches Kloster voll von guten Brüdern, von denen er bis dahin nichts gehört

hatte.¹⁾ Die Zeit der Stiftung ist uns unbekannt. Doch hat Martinus, bevor er Bischof geworden ist 373, und vor seinem Anachoretenthum auf der einsamen Insel, für sich in Mailand eine klösterliche Anstalt gegründet,²⁾ aus welcher er durch den arianischen Erzbischof Auxentius, den Verfahren des Ambrosius, vertrieben worden ist, und als Bischof hat er sofort nahe bei Tours ein Kloster errichtet, in welchem 80 wirkliche Mönche in Hütten um die seine versammelt lebten, und an 2000 Mönche kamen zu seinem Begräbniss.

Alle diese Mönche mitten in Gallien sind doch nicht plötzlich aus der Erde gewachsen. Bei dem vielfachen Verkehr zwischen Rom und Marseille mit Alexandrien, bei dem lebhaften Interesse des Abendlandes an der neuen Lebensweise in der ägyptischen Wüste, wie es noch in den Dialogen des Sulpicius über die Tugenden der orientalischen Mönche an den Tag tritt, und in der von ihm eingeführten Person des Postumianus,³⁾ der als ein Kundschafter der gallischen Mönche drei Jahre in Aegypten zugebracht hat, dazu bei dem Wettstreite, den der Verfasser der Vita des Antonius schon angebrochen sah,⁴⁾ und für den gerade der heil. Martin auf den Schild erhoben wurde: nach diesem Allen ist nicht unwahrscheinlich, dass in Gallien nach einer den ägyptischen Zuständen analogen Entwicklung des geordneten Mönchthums bald nach der Mitte des 4. Jahrhunderts ein Asketenverein

1) Confess. VIII, 14: Monasterium plenum bonis fratribus extra urbis moenia sub Ambrosio nutritore.

2) Sulpicii Severi Vita Martini C. 6: Mediolani sibi monasterium statuit. Sulpicius hat aus dem Munde seiner Glaubensgenossen und des heil. Martin selbst unglaubliche Wunder in dessen Biographie aufgenommen; davon abgesehn ist seine Historia sacra für die Geschichte seiner Zeit und die Vita B. Martini, den er in Tours aufgesucht hat, doch wirkliche Geschichte.

3) Sulp. Sev. Dialogus I.

4) Vita Ant. p. 793: Ἀγαθὴν ἄμιλλαν ἐνεστήσασθε πρὸς τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ μοναχοὺς, ἧτοι παρισωθῆναι ἢ καὶ ὑπερβάλλεσθαι τούτους προσελόμενοι τῇ κατ' ἀρετὴν ὕμῶν ἀσκήσει· καὶ γὰρ παρ' ὑμῖν λοιπὸν μοναστήρια, καὶ τὸ τῶν μοναχῶν ὄνομα πολιτεύεται.

seinen Boten übers Meer gesandt habe, um über die Sagen von Antonius, die sich ins Abendland verbreiteten, von dem angesehensten Mann ihres Glaubens sichere Kundschaft zu erbitten. Es ist nicht erwiesen, aber auch das Gegentheil nicht erweislich. Wenn Sozomenus von der Zeit des heil. Martin bemerkt, dass die welche Europa bewohnten, noch unbekannt seien mit dem Klosterleben,¹⁾ so beschränkt er selbst dieses doch dahin, dass es deshalb unter ihnen nicht gänzlich an Männern fehle, die ein philosophisches Leben führen, er meint also den Unterschied des Mönches in dem einen und in dem andern Sinne, oder sein Ausspruch ist nur beziehungsweise zu nehmen: in Europa nur geringe Anfänge des Klosterlebens als der Orient schon davon erfüllt war, wie es heisst in der Kirchengeschichte des Sokrates: „in der römischen Kirche wird nicht gepredigt;“ und doch klingen die Predigten Leo des Grossen fort durch die Jahrhunderte.

3) Das Schweigen des Eusebius in der Kirchengeschichte, die doch alle Zeugen der Wahrheit aus diesem Zeitalter vorzuführen versprach, ebenso in seinen übrigen Schriften, sei räthselhaft, wenn es wirklich in seiner Zeit einen solchen Antonius gab. Auch da wo Eusebius den christlichen Charakter der Therapeuten in „Philos Schrift *περὶ βίου θεωρητικοῦ*“ zu vertheidigen versucht, gegen solche, die in dieser essenischen Zurückgezogenheit einen Gegensatz zur christlichen Lehre fanden, beruft er sich nur auf die Schilderung der apostolischen Gemeinde in der Apostelgeschichte, ihrer Armuth und Gütergemeinschaft, nicht auf gleichzeitige Erscheinungen in der Christenheit selber; von einem christlichen Anachoretenthum redet die Kirchengeschichte des Eusebius mit keinem Wort.“ [Weing. S. 7 ff.]

Eusebius ist natürlich nicht unbekannt mit der Bedeutung des Asketenthums. Er schreibt davon in der

1) Hist. ecc. III, 14: Ὅσοι τὴν καλουμένην Εὐρώπην οἰκοῦσιν, εἰ καὶ ἀπειρατοὶ ἔτι μοναχικῶν συνοικιῶν ἦσαν, οὐ παντελῶς φιλοσόφων ἀνδρῶν ἡνύχουν.

Demonstratio evang. I, 8: „In der Kirche Christi sind zwei Lebensweisen: die eine die Natur und die gemeine menschliche Ordnung überschreitend, nicht Vermählung, nicht Nachkommenschaft, noch Besitzthum begehrend, ist allein dem Dienste Gottes [τοῦ Θεοῦ θραπεία] hingegeben in der Ueberschwänglichkeit himmlischer Liebe.“ Und das nennt er die vollkommene Lebensweise in der Christenheit, die andre menschlichere mitten im weltlichen Leben als die zweite Stufe der Frömmigkeit nach evangelischer Lehre. Da der vollkommene Christ der ersten Stufe nach Eusebius nur noch mit dem Körper auf der Erde wandelt, aber seine Gedanken im Himmel sind, so mag es für diese Anschauung keinen grossen Unterschied bilden, ob Menschen mit solcher himmlischen Liebe im Herzen noch in der Stadt oder in der Wüste leben.

Das Schweigen über Antonius in der Kirchengeschichte des Eusebius darf uns nicht befremden, sie schweigt auch über Athanasius und reicht nicht über das Jahr 324. In spätern Schriften, auch in beiden über Constantin war kein besonderer Anlass des Antonius zu gedenken, und ein frommer Brief des Kaisers an einen ägyptischen Einsiedler enthält eine solche Nöthigung nicht. Ob der Name dieses Einsiedlers schon früh über die Wüste und über Alexandrien hinausgedrungen sei, wir wissen es nicht, sein welt-historischer Ruhm mag erst durch die Vita und durch den Namen des Athanasius selbst getragen worden sein; und hat ein so nahes Verhältniss zu Athanasius bestanden, wie es diese Vita anzeigt, so konnte schon das für Eusebius, der kein Bewunderer des Athanasianischen Dogma war, ein Grund sein, in seinen spätern Schriften von dem ganzen neuen Haushalte Gottes in der Wüste, der ganz Athanasianisch gesinnt war, zu schweigen.

Dass aber Eusebius in seiner Behauptung des christlichen Charakters der Therapeuten in apostolischer Zeit sich nur „auf die Schilderung der apostolischen Gemeinde in der Apostelgeschichte, ihrer Armuth und Gütergemeinschaft, nicht auf [ihm] gleichzeitige Erscheinungen in der Christenheit selber beruft, das lag in seiner Absicht, dieses

christliche Wesen durch eine unwidersprochne Autorität als gleich mit der ersten durch die heil. Schrift bezeugten christlichen Gemeinde zu bewähren. Hat sich aber jene Beschreibung der Therapeuten in der Schrift *de Vita contemplativa*¹⁾ vielleicht nur in den Talar des Philo verhüllt, wie sie uns erst in dem Berichte des Eusebius auftaucht,²⁾ der sonach zur Hälfte Recht hätte in den Therapeuten christliche Asketen zu erkennen: so haben schon zu Anfang des 4. Jahrhunderts christliche Anachoreten in voller Ordensverfassung, also Mönche im modernen Sinne bestanden. Gesetzt auch der Beweis, dass es sich so verhalte, wie nach frühern Annahmen ihn neuerlich ein junger Elsässer Theolog, ein Pfarrerssohn aus Sessenheim, gründlich geführt hat,³⁾ unterliege noch weiterer Berathung, oder der nicht ganz ehrliche Erfinder der Therapeuten habe nur ahnungsreich das künftige Mönchthum vorausgesehn und aus seiner Phantasie geschildert, so bezeugt doch Eusebius, dass mit der Beschreibung desselben die Lebensweise der Asketen seiner Zeit genau stimme.⁴⁾ Dem gegenüber steht die Behauptung, „von einem christlichen Anachoretenthum redet die Kirchengeschichte des Eusebius mit keinem Wort,“ auf der gefährlichen Spitze eines mehrdeutigen Wortes.

4) Athanasius selbst ist gegen seine Autorschaft angeführt worden, wiefern in allen seinen andern Schriften nie der ruhmvolle Name vorkommt, mit dessen Träger er so nah verkehrt haben will. Weingarten kennt die Unsicherheit eines solchen Arguments *e silentio*. Aber, fährt er fort [S. 19], „an Einer Stelle musste Athanasius den Antonius nennen, wenn er diesen Patriarchen des Mönchthums so gekannt oder beschrieben hätte, wie die Legende behauptet. In demselben Jahr, in welches Hieronymus

1) *Περὶ βίου θεωρητικοῦ*.

2) *Hist. ecc.* II, 17.

3) P. E. Lucius, *Die Therapeuten und ihre Stellung in der Gesch. der Askese*. Strassburg 1879.

4) Ἀλλὰ καὶ τὸν βίον τῶν παρ' ἡμῶν ἀσκητῶν ὡς ἐνι μάλιστα ἀκριβέστατα ἱστορῶν.

den Tod des Antonius verlegt, hat Athanasius an einen Mönch geschrieben, der sich sträubte, ein kleines ihm angebotenes Bisthum, Hermopolis, zu übernehmen, aus Furcht, an Heiligkeit zu verlieren und sich mit einer Würde zu beflecken, die nur Anlass zur Sünde sei. Diesen Glauben des Drakontius an die höhere Würde des Anachoretenthums über dem Episcopat, nicht nur eine Nachbildung der in früheren Tagen der afrikanischen Kirche beanspruchten Prärogative der Confessoren, sucht Athanasius zu widerlegen durch Beispiele von Mönchen, die sich den kirchlichen Aemtern nicht entzogen. Da weist er auf Vorbilder hin, die der spätern Mönchs-Legende ganz verloren gegangen sind, weil sie ihr antipathisch waren, Muitos in der obern Thebais, Paulus in Lato, Ariston, Agathon, die nicht geglaubt hätten, sich dadurch zu erniedrigen: den Antonius nennt er nicht, wo doch vor Einem Worte desselben alle Bedenken des Drakontius hätten schwinden müssen. Denn Antonius, wie sein Biograph es darstellt, hat vor der kirchlichen Hierarchie die äusserste Ehrfurcht empfunden und sich stets geringer geachtet als jeden Cleriker.“

Hier findet nur eine kleine Verwechslung der Motive statt. Das mag geschehn sein, dass mitunter ein eitler Eremit sich in seinen Entsagungen für höher achtete als seinen Bischof. Aber das hat nie als eine kirchliche Gesinnung gegolten, sondern aus Demuth achteten sich Mönche nicht für würdig Bischöfe zu werden, und im Gefühl ihrer sittlichen Schwäche scheuten sie diese Würde, wiefern die mannichfachen Berührungen des Clerikers mit weltlichen Dingen die Gelegenheit zur Sünde brächten. Nur in diesem Sinne ist Gregorius Thaumaturgus [schon 244] der Weihe zum Bischof entflohn, bis er abwesend geweiht, dies als gültig vor Gott anerkannte, in diesem Sinne hat sich Ammonius das rechte Ohr abgeschnitten, und in diesem Sinne hat sich der heil. Martin verborgen, wenn auch nicht in den Gänsestall zum nimmer endenden Verderben seiner Bewohner. In dem angerufenen Briefe an Drakontius steht nichts davon zu lesen, dass er gefürchtet hätte sich

durch die bischöfliche Würde zu beflecken oder zu erniedrigen. Drakontius, Vorsteher einer Mönchsgenossenschaft [353 oder 54] zum Bischof von Hermopolis einstimmig gewählt, ist entflohn und hat sich verborgen. Aus dem ganzen zürnend ermahnenden Schreiben seines Metropolitens geht hervor, dass er aus Furcht geflohen ist vor den über die Athanasische Partei in Aegypten, zunächst über die Bischöfe derselben, heranziehenden Gefahren,¹⁾ so dass jenes allerdings asketische Bedenken, dass ein Bisthum die Veranlassung zur Sünde werde, nur wie eine Ausrede aussieht, und nur dagegen bemerkt Athanasius, dass er manchen Mönch gesehen habe, der weltlich, manchen Bischof, der asketisch lebte. Dieser Brief ist also nicht glücklich gewählt. Antonius war unter den Mönchen, die sich dem bischöflichen Amte nicht entzogen haben, als ein Vorbild nicht nothwendig anzuführen, sondern überhaupt nicht, ihm ist kein Bisthum angeboten worden, nur seine Demuth in der besonders energischen Ausübung einer anerkannten kirchlichen Tugend, dass er jeden Cleriker ihm an Ehre vorgehend achtete und vor jedem Bischof und Presbyter das Haupt neigte, wird in seiner Vita gerühmt.

5) Für unvereinbar wird erklärt der spiritualistische Zug geistiger Freiheit mit dem auf äusserliche Entsagungen gelegten Werth wie mit den abergläubisch erzählten Anfechtungen der Dämonen; die behauptete Unwissenheit des Antonius, der nur die koptische Landessprache redete, mit den berichteten geistvollen Reden desselben, mit seiner Widerlegung der griechischen Philosophen sowie mit seiner genauen Kenntniss des Athanasischen Dogma; das Alles könne nicht im Schmutze der Wüste entstanden sein. [Weing. S. 11 ff.]

Aber diese Mischung von Geist und Sinnlichkeit, von spiritualistischer Erhebung und von Gewichtlegung auf die Aeusserlichkeiten eines entsagenden Lebens, gehört

1) Athan. Opp. T. I. p. 264: *Εἰ μὲν οὖν τὸν καιρὸν ἐφοβήθης καὶ καταπτήξας τοῦτο ἐποίησας, οὐκ ἀνδρικὸν τὸ φρόνημα.*

ja recht eigentlich zum Charakter echten Anachoreten- und Mönchthums.

Die Kämpfe des Antonius mit den Dämonen setzen eine eigenthümliche, in der Einsamkeit der Wüste gesteigerte Anlage voraus, welche der moderne Sprachgebrauch magnetisch oder phantastisch nennen würde, und die sich im Greisenalter noch zeigte in der Form von ekstatischen Zuständen, in deren Phantasien man die vorausgeworfnen Schatten künftiger Ereignisse sehen wollte, nachdem sie eingetreten waren. Die zu Grunde liegende Vorstellung von der Macht eines dämonischen Reichs ist vom Weltgott des Paulus anhebend der Christenheit lange gemeinsam gewesen, sie findet sich mit voller Energie ausgesprochen in den Schriften Tertullians wie Luthers, und wenn andere Schriften des Athanasius weniger mit derselben zu thun haben, so übte sie natürlich über den hochgebildeten Alexandriner nicht dieselbe Macht wie unter den Schrecken der Wüste, während doch Athanasius nicht abgehalten war, sie als etwas Erlebtes an dem Siedler der Wüste zu schildern. Solche Vorstellungen und Zustände sind mit dem gesunden Menschenverstande vereinbar, wie denn Antonius selbst sich mitunter ganz verständig mit dem Teufel unterhält, der ihm zuredet [C. 40]: „Iss doch und mach ein Ende solcher Mühsal, denn auch du bist ein Mensch und kommst in Gefahr zu erkranken.“ Auch will er das Wort von ihm vernommen haben: „Ich bin's nicht, der die Christen belästigt, sondern sie selbst erschrecken sich, denn ich bin schwach geworden.“ Antonius hat dann auch bemerkt: „Wie die Dämonen uns finden, so werden sie gegen uns sein, und welche Gedanken sie in uns finden, nach denen richten sie ihre Phantasien ein.“ Und er spricht es mit heiterer Zuversicht aus [C. 41 und 34]: „Eine reine und auf der Natur stehende Seele vermag mehr und weiter zu sehn als die Dämonen“.

Wäre nicht etwas geistig Mächtiges in ihm gewesen, wie es ja zuweilen ohne alle Schulbildung sich offenbart hat, so dass, wie es der Bischof-Philosoph Synesius aussprach, dieser Einsiedler keiner Schule bedurfte, weil

Geistesblitze ihm die Syllogismen ersetzen: so wäre die grosse Wirkung unerklärlich, die er nach der Vita und nach der Erinnerung des nächsten Jahrhunderts geübt hat. Was der Art in der Vita angeführt ist, enthält kein besonderes Hellsehn, aber frische naive Gedanken, seine Rede mit göttlichem Salze gewürzt [C. 73]. So als gelehrte Griechen seine Ungelehrsamkeit beklagten oder bespöttelten, fragt er: „Was ist früher, der Geist oder der Buchstabe?“ Als sie nun den Geist als den Früheren anerkannten und den Erfinder der Buchstaben, spricht Antonius: „Also wessen Geist gesund ist, dem sind die Buchstaben nicht nothwendig“.

Oder die Antwort auf den Brief Constantins und seiner Söhne, die an den nun berühmten Einsiedler geschrieben hatten wie an einen Vater [C. 81]: Er lobt sie, dass sie Christum anbeten, und ermahnt sie zu ihrem Heil, Gegenwärtiges nicht für gross zu achten, vielmehr des künftigen Gerichts zu gedenken, kundig, dass Christus allein der wahrhafte und ewige König, daher menschenfreundlich zu verfahren, für Gerechtigkeit zu sorgen und für die Armen.

Weingarten [S. 8] will nichts davon wissen, dass „Antonius an den Kaiser jene aller Kirchenpolitik hohnsprechende Bussepistel als Antwort hätte ergehen lassen, über welche Männer wie Constantin und Constantius sich gefreut haben sollen.“ Nun, der Kaiser konnte doch nicht erwarten, dass der Bussprediger in der Wüste, der es in diesem Briefe nur auf die mildeste Weise ist, ihm schreibe wie ein Kammerherr. Er war in der Zwischenzeit seiner politischen Thaten dem religiösen Ernste nicht fremd; auch Herodes soll den Täufer zuweilen gern gehört haben. Zwar lässt sich für den, der das Geschick dazu hat, jede Situation angemessen erdichten: aber ein blosser Phantasieschriftsteller, selbst mit dem Geiste des Athanasius, würde das Schreiben an den damals Höchsten auf Erden wahrscheinlich reicher ausgestattet haben, nicht in dem einfach hohen Sinne dessen, der zu seinen Genossen, die wohl viel Wesens aus dem kaiserlichen Briefe machten, sprach: „Wundert euch nicht, dass ein König an uns schreibt,

er ist ein Mensch: wundert euch vielmehr, dass Gott das Gesetz den Menschen geschrieben und durch seinen eigenen Sohn zu uns gesprochen hat“.

In solcher Hoheit des religiösen Geistes und dem Geist allein vertrauend sind auch andre Aussprüche des Antonius, die sich ausserhalb der Vita in der Tradition erhalten haben. So was Sokrates in der Kirchengeschichte erzählt [IV, 23 et 25]: Ein Philosoph frug den Antonius: „Wie kannst du bestehn ohne den Trost der Bücher?“ Er antwortete: „Mein Buch ist die Natur der Dinge, und das ist mir zur Hand, so oft ich die Worte Gottes lesen will.“ Der Anlass erinnert an die ähnliche Antwort des Antonius vom Buchstaben und Geist. Beides ist gleich möglich: dass auf ähnliche Veranlassung, die so nahe lag, einmal das Eine, ein andresmal das Andre geantwortet worden ist, oder dass dieselbe Antwort erst in der Ueberlieferung sich zu der freiern und geistvollern Anschauung erweitert habe, wie nach derselben Ueberlieferung Antonius den gelehrten Alexandrinischen Kirchenlehrer Didymus über seine Blindheit tröstete: „Kränke dich nicht über den Verlust leiblicher Augen, mit denen auch die Fliegen und Mücken sehen: aber freue dich, dass du Augen hast, mit denen auch die Engel sehen, durch welche Gott geschaut und sein Licht verstanden wird“.

Wenn in den Gesprächen des Antonius mit Philosophen einige Kunde der philosophischen Schulen jener Zeit durchschimmert, so ist ja denkbar, dass er bei seinem Besuch in der Stadt, die voll war von heidnischen und christlichen Philosophen, eben im Gespräch zu einiger Kenntnissnahme ihrer Schulweisheit gelangte; doch ist auch unverfänglich einzuräumen, wenn Antonius seine religiöse Glaubenssicherheit einfach den Syllogismen der Weltweisen entgegenhielt, dass der philosophisch gebildete Athanasius dieses ein wenig mit seiner eignen Weisheit ausgeschmückt habe. Wie er dieses Gewohnheitsrecht der antiken Historiker geübt haben wird, dem Gedanken des Andern die eigne concrete Form zu geben: so mag die lange Rede des Antonius zur Einsiedlerversammlung,

diese Doctrin des asketischen Lebens [C. 16—43] ihre historische Wahrheit nur darin haben, dass Antonius in solcher Weise zu Versammlungen geredet hat, und jeder der unbehaunten Steine, aus denen diese cyclopische Mauer gegen das Weltleben aufgerichtet ist, des Antonius Signatur trage. Sogar unbewusst konnte geschehn, dass der grosse Vorkämpfer für das Dogma der Gottheit seines Christus dem treuen Beistande gegen die Arianer die genaue Kenntniss seines eignen Dogma in den Mund legte, wären uns nicht damalige Zustände bekannt, wie Gregor von Nyssa sie seiner Gemeinde vorhält: „Oft geschieht es, dass flüchtige Sklaven uns herrliche Worte und unbegreifliche Dinge vorphilosophiren. Ihr wisst, was ich meine. Denn alle Orte der Stadt sind voll von diesen Dingen, die Tische der Kleiderhändler, der Wechsler und der Speisehändler. Wenn du einen ersuchst dir ein Geldstück zu wechseln, philosophirt er dir etwas vor von Gezeugt- und Ungezeugt sein. Wenn du nach dem Preise des Brotes fragst, antwortet man dir: Der Vater ist grösser und der Sohn ihm untergeordnet. Wenn du fragst, ob das Bad warm sei? antwortet der Badeknecht: Der Sohn ist aus dem Nichtseienden geschaffen.“ Sollte also die Kunde von diesen dogmatischen Formeln und der Geschmack an denselben nicht auch zu den Bewohnern der Wüste gelangt sein, zumal die Beziehungen des Athanasius zu ihnen bekannt sind und er das Leben ihres Patriarchen nach der wahrscheinlichen Berechnung in ihrer Mitte geschrieben hat. Ja man könnte diese Schrift eine Tendenzschrift gegen die Ariustollen nennen, nach dieser dem Athanasius beliebten Bezeichnung,¹⁾ gegen welche bei jeder Gelegenheit der Zorn des Antonius hervorbricht, der alles Heil dadurch bedingt achtet, „nur dass ihr euch nicht mit den Arianern besudelt,²⁾ denn ihre Lehre ist nicht von den Aposteln, sondern von den Dämonen und von ihrem Vater dem Teufel.“ Aber das geltend zu machen

1) Vita Ant. C. 68: *Ἀρειομανεταί*.

2) Vita Ant. C. 82: *Μόνον μὴ μιάνητε ἑαυτοὺς μετὰ τῶν Ἀρειανῶν*.

ist eben die Tendenz, die sich durch das ganze Leben des Athanasius hindurchzieht.

Sein Autorrecht an die Vita Antonii könnte etwa noch angegriffen werden von Seiten des wunderbaren Inhalts und der sprachlichen Form. Werden Wunder als Ereignisse definirt die nicht geschehn sind, so werden allerdings aus den spätern Lebensjahren des Antonius zahlreiche plötzliche Heilungen erzählt. Dergleichen kommt fast in jedem hoch aufgeregten Kreise vergangener Jahrhunderte vor, erwachsen in der Volks-Erwartung und Erinnerung. Die als ein Wunder angesehene Heilkraft des berühmten Wüstenheiligen erscheint beschränkt, aber auch bestätigt durch die bescheidene Nachricht [C. 56], dass sein Gebet mit den Kranken oft vom Herrn erhört wurde; „er rühmte sich dessen nicht, noch murrte er, wenn er nicht erhört wurde.“ So im Selbstgespräch mit sich als Grund seines Entweichens in die obere Thebais [C. 49]: „weil sie von mir fordern was meine Kraft übersteigt.“ Dieses gesunde Bewusstsein der Schranke hat sich auch in der Tradition erhalten, da wo erzählt wird, dass ein vom Dämon der Raserei Besessner zu Antonius gebracht wird, spricht er: Ich habe nicht die Gabe solche Dämonen auszutreiben, das versteht nur Paulus der Einfältige.

Einiges Wunderähnliche anderer Art ist als solches kaum festzuhalten. Er ist glücklich über einen Fluss voll Krokodile gekommen. Nun, er mochte sich dessen freuen, in welcher Weise er übergesetzt sei, ob schwimmend, ob im Nachen, ist nicht angegeben. Ein andermal [C. 60] als sie einen angeschwollenen Strom zu durchschwimmen haben, bittet er seinen Genossen an etwas entfernter Stelle überzusetzen, damit sie einander nicht entblösst sähen. Dieser findet ihn nachher am jenseitigen Ufer, und Antonius, da er verschämt, sich selbst zu sehen, wie Gott ihn geschaffen hat, und sorgend gestanden habe, meint er nicht zu wissen, wie er hinübergekommen sei; dass seine Kutte keine Spur von Nässe zeigte, mag dann leicht die Ueberlieferung hinzugethan haben. Einst auf einem Zug durch die Wüste [C. 45], nachdem der auf ein Kameel geladene

Wasserschlauch geleert ist, als seine Genossen verschmachend sich hinwerfen, entfernt sich der Mann Gottes ein wenig von ihnen zum Gebet: da lässt der Herr einen Quell an dieser Stätte entspringen; Antonius würde Gott auch wie für ein Wunder gedankt haben, wenn er auch nur den gesuchten Quell aufgefunden hätte.

Unser Verfasser weist unbedenklich hin auf den natürlichen Verlauf der Dinge. Sein Antonius reitet nicht auf einem Krokodil über den Nil, und kein Rabe bringt ihm täglich ein Brot. Vielmehr für den ersten Wüstenaufenthalt wird der Vorsicht gedacht, dass ein Vertrauter zu bestimmter Frist Brot bringe; ein andermal, dass Antonius Brotvorrath für ein halbes Jahr erhalten hat, dazu die Bemerkung [C. 13], dass solches Brot, das wohl ein Jahr ausdaure, in Theben bereitet werde, also eine Art Schiffszwieback. Seine letzte Wohnstätte in Oberägypten wurde dadurch bestimmt, dass am Fusse des Berges sich ein reines, kaltes, nicht salziges Wasser fand und einige wilde Palmen, auch erboten sich Einsiedler, die ihn aufsuchten [C. 51], da er schon sehr alt war, dass sie monatlich ihm Oliven, Gemüse und Oel brächten. Aber hätte Athanasius Zeit gehabt, solche Eremiten aus der Genossenschaft des Antonius herbeizurufen, ich zweifle nicht, er hätte einiges Wunderbare mehr von seinem Heiligen zu erzählen gehabt. Gregor der Grosse hat im Leben des heil. Benedict, Gaufridus im Leben des heil. Bernhard, Bonaventura im Leben des heil. Franciscus des Wunderbaren weit mehr erzählt, was von gläubigen Zeitgenossen ihnen erzählt worden war: ihre Erzählungen galten doch keineswegs für blosse Phantasien eines Mönchsideals, obwohl sie natürlich im Einzelnen der historischen Kritik unterliegen. Nirgends ist die zweifelnde Frage aufgeworfen worden, wie wir sie jetzt über den heil. Antonius vernehmen: Hat es einen Benedict von Nursia, einen Bernhard von Clairveaux, einen Franz von Assisi gegeben? oder wenn doch, so seien sie dem Bilde wenig ähnlich gewesen, welches die absichtlich dichtende Doctrin von ihnen gezeichnet habe. Wir sind ihrer als historischer Personen sicher sowohl

durch jene Schriften als durch die wohlverbürgten Spuren ihrer Wirksamkeit.

Freilich wer sich für das Dagewesensein des Antonius auf den Antoniusberg in Oberägypten berufen wollte, obwohl der schon gegen Ende des 4. Jahrhunderts als das letzte Heim des Heiligen ein Ziel der Wallfahrer geworden ist, der könnte mit Perrone, dem letzten berühmten römischen Theologen, verglichen werden, welcher einen Hauptbeweis für das Kommen des Petrus als ersten Bischof nach Rom in der Unleugbarkeit der Peterskirche fand. Aber die ganze Energie der Klostergründung weist auf den geistesmächtigen Eremiten in der ägyptischen Wüste zurück, der kein Kloster gegründet, aber die Klöster gründenden Enthusiasten hinterlassen hat.

In den Lebensläufen dieser sogenannten Altväter, wie Rufinus und Palladius sie geschrieben haben, ist viel legendenartiges, doch erheben sich auch einzelne Gestalten daraus mit einer sichern historischen Wesenheit; so jener Paulus der Einfältige. Obwohl sich in seiner Schilderung auch ein grosser kirchlicher Gedanke darstellt: so würde doch die blosse Phantasie nie daran gedacht haben, die wirkliche dumme Beschränktheit mit der Heiligenglorie zu umgeben. Zum Wahrzeichen des Historischen daran durchbricht der naive Gedanke die beschränkte Einsicht der Erzählung und des heil. Antonius selbst: dieser hat tiefsinnige Gespräche geführt mit weisen Einsiedlern, da wirft Paulus, der andächtig zugehört hat, die Frage hinein: ob denn Christus vor den Propheten, oder die Propheten vor Christus gelebt haben? Antonius schämt sich über die Dummheit seines Schülers und gebietet ihm zu schweigen. Die Frage war doch nicht unberechtigt, weder nach dem Athanasischen Dogma noch nach dem Johanneischen Evangelium [8, 58].

Sprachlich wäre zu untersuchen, da wir zahlreiche allgemein anerkannte Schriften des Athanasius besitzen, ob die Schrift über Antonius den Ausdrucksweisen derselben entspreche? Ich muss gestehn, dass ich zwar den Styl der Alexandrinischen Schule darin erkenne, aber die

Sprachkunde und das feine Ohr nicht besitze, um auch über den Styl des Athanasius ein sichres Urtheil zu fällen, ob eine jedenfalls stylverwandte Schrift demselben mehr zu- oder absage.

So bleibt sicher für die vorliegende Untersuchung, ohne ihr eine besondere Wichtigkeit beizulegen, noch manche Frage übrig. Aber nach den mitgetheilten Gründen kann ich das Schlussurtheil [Weing. S. 20] „es steht somit fest, dass wir in der Vita Antonii nicht ein echtes Werk des Athanasius besitzen,“ nicht für hinreichend begründet halten. Mein lieber College in Breslau hat mir das zweifelhafte Verdienst zugeschrieben [S. 10] „den Antonius zuerst wieder in die moderne Welt eingeführt zu haben.“ Er wird es daher in alter Freundschaft auf ihren tiefen Grundlagen entschuldigen, dass ich versucht habe, nicht „das Kunstepos eines Pseudoathanasius,“ aber ein edles Denkmal jenes Lebens als echten Ursprunges auch in der modernen Welt zu erhalten.

Dr. Carl Hase.

Die Märtyrer der aurelianischen Christen- verfolgung.

Kritische Erörterungen

von

Dr. phil. **Franz Görres** zu Düsseldorf.

Galesinius, der Kardinal Baronius, die Bollandisten, Brower, Tillemont und andere kirchlich gesinnten Forscher bringen mit der Regierungszeit des Kaisers Lucius Domitius Aurelianus (reg. von März/April 270 bis etwa Mitte März 275) eine ungeheure Menge von Martyrien in Verbindung. Eine umfassende systematische Kritik der bezüglichen Nachrichten führt aber zu dem Ergebniss, dass kein einziger dieser zahlreichen Blutzeugen zur Geschichte des Imperators in irgend welchem Zusammenhang steht: Dieselben sind nämlich theils auf die Verfolgungen anderer Kaiser, insbesondere der Imperatoren Marc Aurel, Septimius Severus und Valerian, zurückzusetzen, theils aber hat man die fraglichen Heiligen als Helden des Mythus oder gar als Produkte bewusster Erfindung zu betrachten. Die Annahme der curialistischen Geschichtschreiber, wonach dem Christenhasse Aurelians viele Hunderte von Gläubigen geopfert wurden, wird im Ganzen und Grossen schon durch den allgemeinen Charakter jener Verfolgung widerlegt, wie er uns im authentischen Quellenmaterial, d. i. bei Eusebius, Lactanz, Hieronymus (in dessen lateinischer Bearbeitung der eusebianischen Chronik), Rufin

von Aquileja und Orosius, aufbewahrt ist. Hiernach hat man gegenüber der späteren gefälschten kirchlichen Tradition an folgenden sieben Kriterien festzuhalten:

I. In den Jahren 270 bis Ende 274, also fast während der gesamten Regierungszeit Aurelians, wurde im weiten römischen Reiche kein einziger Christ wegen seines Glaubens belästigt. Seit Beginn der Alleinherrschaft des Kaisers Gallienus im Jahre 260 erfreute sich nämlich die christliche Kirche der Privilegien einer *religio licita* und wurde im Genuss dieser Rechte unter den Kaisern Claudius II. und Aurelian (bis zum angedeuteten Zeitpunkte) belassen, von letzterem sogar geschützt. Dieser Zusammenhang der Dinge erhellt aus dem Vergleich von Eus. Hist. eccl. (ed. Dindorf.) VII, 13. 22. 23 mit Eus. h. e. VII, 28. 30, VIII, 1. 4, Lact. mort. persec. (ed. H. Hurter) c. VI, Rufin. hist. eccl. VII, 26, Oros. adv. pagan. VII, 23 und der Chronik des Eusebius-Hieronymus (ad a. Chr. 279, ed. Migne, S. 578).

II. Die aurelianische Verfolgung war eine zeitlich sehr beschränkte; sie dauerte nur wenige Wochen; sie begann erst zu Anfang 275 und erlosch fast unmittelbar nachher in Folge der schon um Mitte März desselben Jahres erfolgten Ermordung des Kaisers (Hieronymus in der Chronik, Lact. c. VI, Oros. VII, 23, verglichen mit Eckhel's [D. N. Part. II, vol. VII, S. 484 bis 487] Ausführungen über die *termini imperii Aureliani*). Tillemons und anderer kirchlich gesinnter Forscher Vermuthung, die Verfolgung sei während des nach Aurelians Ermordung eintretenden sechsmonatlichen Interregnums von einzelnen Statthaltern im Namen des todten Kaisers fortgesetzt worden, ist gänzlich unbegründet.

III. Demgemäss haben alle Martyrien, die in einen späteren Monat als Januar — Mitte März versetzt werden, als nicht-aurelianische zu gelten; denn eine solche Datirung bezieht sich entweder spätestens auf das Jahr 274, in dem die Christen sich noch im Genusse der staatlichen Anerkennung befanden, oder aber der betreffende

Montagstag gehört dem Jahre 275 an, fällt also in die Zeit nach dem gewaltsamen Ende des Imperators.

IV. Die aurelianische Christenverfolgung war aber auch räumlich äusserst beschränkt: Die Wirkung der aurelianischen Blutedicte, die allerdings, wie es allen Anschein hat, den Christen nur die Wahl liessen, entweder zum Heidenthum überzutreten oder Martern und gar die Todesstrafe zu erdulden, beschränkte sich nämlich auf Thracien resp. auf das südöstliche Thracien und die zunächst gelegenen Territorien. Nach Lact. c. VI befand sich der Kaiser, als er den Christen die staatliche Duldung kündigte, im südöstlichen Thracien und wurde gleich nachher zu Cönofrurium, einer Station zwischen Heraclea und Byzanz, ermordet, noch ehe seine Edicte in die entfernteren Provinzen gelangt waren („Aurelianus, qui esset natura vaesanus et praeceps, iram Dei crudelibus factis laccessivit. Verum illi ne perficere quidem, quae cogitaverat, licuit, sed protinus inter initia sui furoris extinctus est. Nondum ad provincias ulteriores cruenta eius scripta pervenerant, et iam Coenofrurio, qui locus est Thraciae, cruentus ipse humi iacebat, falsa quadam suspicione ab amicis suis interemptus. Talibus et tot exemplis coerceri posteriores tyrannos oportebat“ etc.).

V. Nach der entscheidenden Stelle des Lactanz stehen alle diejenigen Märtyrer resp. Bekenner, deren Glaubenskampf die Tradition in eine von Thracien entfernte Gegend des römischen Reiches versetzt, zur aurelianischen Christenverfolgung in gar keiner Beziehung.

VI. Andererseits lässt sich nach dem Gesagten freilich nicht leugnen, dass zwischen Januar und Mitte März 275 in den letzten Wochen vor der Ermordung des Kaisers in den dem südöstlichen Thracien zunächst belegenen Territorien einzelne wenige Christen das Martyrium erlitten haben.

VII. Ueber diese äusserst spärlichen geschichtlichen Blutzeugen aus der Regierungszeit Aurelians lässt

sich aber beim gänzlichen Mangel an authentischem Quellenmaterial absolut nichts Näheres ermitteln, nicht einmal die Namen.

Die einfache Anwendung dieser aus dem authentischen Quellenmaterial eruirten Grundsätze auf die Nachrichten der späteren Tradition über Massen-Martyrien unter Aurelian könnte vielleicht schon an sich uns berechtigen, diese Version abzulehnen. Mit einem derartigen summarischen Verfahren darf sich aber eine besonnene Kritik nicht begnügen: auch jene spätere Tradition selbst muss der sorgfältigsten Prüfung unterzogen werden. Anderseits hat aber auch die vorliegende Untersuchung die räumlichen Verhältnisse dieser Zeitschrift zu berücksichtigen und darf sich nicht in detaillirte Erörterungen über jedes einzelne der hier zur Sprache kommenden Martyrien verlieren. Beiden entgegengesetzten Gesichtspunkten hoffe ich aber gerecht zu werden, indem ich folgendes Verfahren beobachte: Die angeblich aurelianismen Märtyrer lassen sich am bequemsten in drei örtlich verschiedenen Gruppen besprechen: Es lassen sich italienische, gallische und orientalische Blutzengen unterscheiden; in diesen drei Gegenden soll also die aurelianismen Verfolgung am Heftigsten gewüthet haben. Ich werde nun jedes Mal die betreffende Gruppe von Heiligen zuerst summarisch erörtern und hierauf bloss einzelne besonders interessante Martyrien noch speciell untersuchen. Diese Form der Behandlung bietet einen doppelten Vorzug: Einmal lässt sie die mit der historischen Basis unserer Verfolgung zusammenhängenden allgemeineren Kriterien schärfer und prägnanter hervortreten und gestattet gleichsam eine Individualisirung derselben, und dann lassen sich mit Hülfe jener Methode noch eine ganze Reihe anderer Gesichtspunkte eruiern, die geeignet sind, den apokryphen Charakter so mancher Märtyreracten und zahlreicher Mittheilungen der Martyrologien unwiderleglich nachzuweisen.

A. Die italienischen Märtyrer.

§ 1. Allgemeines über diese angeblichen Blutzeugen.

Baronius, der Herausgeber des amtlichen Martyrologiums der römischen Curie, nimmt an, dass in Italien allein folgende Märtyrer während der aurelianischen Verfolgung ihre religiöse Ueberzeugungstreue mit dem Tode besiegelt haben: Zu Rom Bischof Felix I. (am 30. Mai), Sabbas, gothischer Officier im römischen Heere, und 70 von ihm bekehrte Christen (24. April), Basilides, Tripos, Mandalis und 20 Andere (10. Juni), 165 (sic!) christliche Krieger (10. August), endlich der Lector Synesius (12. December), zu Porto (Portus Romanus, unweit der Mündung des Tiber) 50 Soldaten (8. Juli), ebendasselbst (15. Juli) die Geschwister Eutropius, Zosimus und Bonosa, zu Sora (an der Grenze von Latium und Samnium) die heil. Restituta nebst Genossen (27. Mai), zu Präneste (heute: Palestrina) der erst 15jährige Agapetus (18. August), zu Sutrium in Etrurien der Presbyter Felix (3. Juli), endlich an demselben Tage zu Clusium (heute Chiusi in Etrurien) der Diacon Irenäus und die heil. Mustiola.¹⁾ Das sind zusammen etwa 350 Märtyrer, gewiss eine stattliche Anzahl, sollte man meinen! Allein für einen Baronius gibt es nie Heilige genug, und so stellt er denn (Ann. eccl. II, S. 505, § V) die an's Komische streifende Behauptung auf, in Italien sei damals gewiss noch mehr christliches Blut geflossen, nur hätte man nicht die Namen aller Opfer aufbewahrt. Lassen wir indess die vergessenen Märtyrer ruhen und begnügen wir uns mit den überzahlreichen italienischen Blutzeugen, die der Kardinal in sein Martyrologium eingetragen hat. Es ist zunächst die Frage: Wie stimmen diese ca. 350 Märtyrer zu der

1) Mart. Rom. ed. Baron. (Coloniae 1603) unter den betreffenden Tagen, verglichen mit Baronii (Venetiis 1706) Ann. eccl. II, S. 504 f., §§ I. IV. V. In seinen „Annalen“ ergänzt und berichtigt der Kardinal öfter seine im Martyrologium, namentlich in den Anmerkungen, gegebenen kirchengeschichtlichen Notizen.

historischen Basis der aurelianischen Verfolgung? Die Antwort kann nur dahin ausfallen, dass sich für diese Menge innerhalb jener ganz kurzen Leidensperiode der Christenheit kein Raum findet. Wollte man zugeben, dass wirklich so viele Christen damals in Italien allein dem heidnischen Fanatismus zum Opfer gefallen wären, so müsste man zugleich annehmen, dass die aurelianische Verfolgung ganz im Style der decianischen und valerianischen zur Ausführung gelangt sei: Würde aber in diesem Falle Eusebius wohl die Blutedicte des Kaisers als wirkungslos, würde er alsdann seine Regierungszeit als eine Periode des Friedens für die Christen bezeichnet haben? Und ferner, würde Lactanz auch dann gesagt haben, der Kaiser sei bereits ‚inter initia sui furoris‘ ermordet worden, wenn Hunderte von Gläubigen in Italien allein in Folge seiner Edicte den Tod erlitten hätten?

Schon aus diesem allgemeineren Grunde wäre man also berechtigt, die zahlreichen italienischen Märtyrer des Baronius von der aurelianischen Verfolgung zu trennen; man bedenke nur, dass Eusebius (h. e. VII, 28) sogar die sehr unbedeutende vom Kaiser Maximin I. dem Thracier (reg. 235—238) inaugirte Befehdung der Kirche nicht unerwähnt gelassen hat (vergl. meine „Christenverfolgung Maximins I.“ in der „Zeitschr. f. wiss. Theol.“ 1876, H. 4, S. 526—574). Allein trotz der unabweisbaren Consequenzen jenes allgemeinen Kriteriums wäre doch die Möglichkeit nicht ganz ausgeschlossen, wenigstens den einen oder den anderen italienischen Märtyrer mit der Regierungszeit Aurelians in Verbindung zu bringen. Gestützt auf drei weitere Argumente, stelle ich aber geradezu die Behauptung auf, dass damals im Stammland des römischen Reiches kein einziger Christ den Märtyrertod erlitten hat. Denn erstens gehört Italien nicht zu den Thracien zunächst belegenen Provinzen, in die Aurelians Verfolgungsedicte vor dessen Ermordung noch gelangen konnten: Wenn man die ganz kurze Dauer der Verfolgung und die Entfernung des nahe bei Byzanz gelegenen Cönofrurium, wo der Imperator starb, von Italien

bedenkt, so wird man letzteres Land zu den *provinciae ulteriores* rechnen müssen, wohin nach Lactanz die Blutedicte des Kaisers zur Zeit seiner Ermordung noch nicht gelangt waren. Zweitens, sämtliche von Baronius aufgezählten Martyrien fallen nicht etwa in den Februar oder März, sondern in spätere Monate. Drittens beweist das beredte Schweigen des eusebianischen Interpreten Rufinus von Aquileja, der um 396 schrieb, dass die Tradition, der zufolge unter Aurelian zahlreiche Christen in Italien den Märtyrertod erlitten haben, noch 120 Jahre nach dem Tode des Kaisers in Italien selbst gänzlich unbekannt war. Obgleich nämlich Rufin in seiner lateinischen Version den Text der eusebianischen Kirchengeschichte mitunter interpolirt und zumal die Notizen über die römischen Christenverfolgungen bisweilen mit den getrübbten Traditionen und übertreibenden Zusätzen der späteren Zeit bereichert,¹⁾ so beschränkt er sich doch im gegebenen Falle einfach darauf, Eusebius VII, 30, wonach Aurelians christenfeindliche Pläne wirkungslos geblieben sind, pure wiederzugeben.²⁾ Dass Rufin sich selbst dann keine Interpolation der betreffenden eusebianischen Stelle erlaubt haben würde, wenn ihm bekannt gewesen wäre, dass die Blutedicte Aurelians, die Eusebius als wirkungslos bezeichnet, in Italien Hunderten von Christen das Leben kosteten, lässt sich um so weniger annehmen, als Rufin selbst in Aquileja, also in Italien, lebte. Sicher würde der

1) So übertreibt z. B. Rufin (IX, 10) gewaltig die Tragweite der licinianischen Verfolgung (vgl. meine „Licinianische Christenverfolgung“ [Jena 1875], S. 50. Anm. 3; S. 59, Anm. 1; S. 60, Anm. 1; S. 62. 63, Anm. 3).

2) Cf. Eus. h. e. Rufino interprete VII, 26: „Et tunc quidem talis ergo nos existerat Aurelianus. Processu vero temporis immutare propositum bonum coepit et malis consiliis depravatus persecutionem erga dei ecclesias meditari eo usque, ut dicatur, quod dictatis iam litteris et scriptis, cum superesset sola subscriptio, divina dextera interveniens subscriptionem nefandae dexteræ deturbaverit. Morte etenim subita condemnatur, qui de piorum morte censebat: ut ostenderet deus, quia non cum voluerit tyrannus, cruciamur, sed cum probaverit ipse, corripimur“.

eusebianische Interpret, der sogar die bezüglichlichen Berichte über die licinianische Christenverfolgung, die doch nur dem fernen Orient galt und einen im Wesentlichen unblutigen Charakter trug (vgl. meine „Licinian. Christenverf.“, S. 29—75), mit übertreibenden Zusätzen versah, wenigstens eine kurze Bemerkung der eusebianischen Notiz beigefügt haben, wenn er von so zahlreichen aurelianischen Märtyrern in Italien irgend welche Kenntniss gehabt hätte.

Nach obigen Ausführungen ist es also klar, dass Baronius und andere curialistische Kirchenhistoriker ohne ausreichenden Grund so zahlreiche italienische Märtyrer in die Regierungszeit Aurelians versetzen. Mehr als die Hälfte jener angeblichen Blutzeugen sind übrigens nur fingirte Heiligen, die erst viele Jahrhunderte nach dem Besieger Palmyras in der kirchlichen Tradition zuerst auftauchen (vgl. besonders § 3 und 4 dieses Abschnitts). Es ist also nicht nöthig, auf alle einzelnen italienischen Märtyrer resp. Märtyrer-Gruppen näher einzugehen. Nur der römische Bischof Felix I., Sabbas und seine Genossen, die 165 Krieger und Mustiola nebst Irenäus sollen den Gegenstand weiterer kritischer Erörterungen bilden, weil die betreffenden Acten an und für sich von allgemeinerem Interesse sind, und sich mit Evidenz zeigen lässt, dass die meisten dieser Heiligen ihr Dasein nur einer historischen Fiction verdanken.

Zum Schlusse dieser allgemeinen Bemerkungen noch Eins. Die bezüglichlichen Acten lassen bisweilen den Kaiser persönlich sich mit dem peinlichen Verhöre der wegen ihres Glaubens festgenommenen Christen befassen.¹⁾ Diese

1) So heisst es z. B. im Martyrologium Adonis (Surius [vitae probatae Sanctorum] tom. III, s. 18. August. S. 186) über das Martyrium des heil. Agapitus von Präneste: . . . „Cum esset (scil. Agapitus) annorum quindecim — iussu imperatoris tentus et primo nervis erudit diu caesus est“ etc. In den (kürzeren) Acten des Agapitus (Acta Sanct. Boll. [T. XXXIV] Augusti T. III, s. 18. Aug., S. 539, § 8) fällt doch der Kaiser wenigstens persönlich das Todesurtheil, wenn er auch dem Processe des Heiligen nicht beiwohnt. Ein weiteres Beispiel folgt im § 4 dieses Abschnitts.

Angaben beruhen aber auf einer ungeschichtlichen Voraussetzung; Aurelian weilte ja während seiner ganz kurzen Befehdung der Kirche in Thracien (vgl. oben S. 451). Allerdings nahm der Kaiser mehrfach seinen Aufenthalt in Rom, aber nur in Zeiten, wo er die Kirche noch begünstigte, nämlich gleich nach seinem Regierungsantritt (Frühjahr 270), im Frühling 271 und von Ende 273 bis Sommer 274 (Vopiscus, Aurelianus [ed. Herm. Peter Scriptores hist. aug. vol. II] c. 19—22. 32—35, verglichen mit Zosim. [edit. Bonn.] I, 48—50. 61. 62). Hiernach konnte also Aurelian in den letzten Wochen vor seinem Tode nicht persönlich in Rom und Italien die gerichtliche Untersuchung gegen die Anhänger Jesu leiten.

§ 2. Der römische Bischof Felix I. ist weder Märtyrer noch Bekenner gewesen.

Zur Orientirung des Lesers lege ich zunächst den literarischen Stand der vorliegenden Controverse dar: Galesinius (Mart. Rom. [Venetiis 1578], s. 30. Maii, S. 77 b, Annot. S. 112a), Baronius (M. R. s. 30. Maii, S. 343; Ann. eccl. II, S. 504, § I), die Jesuiten Brower (Ann. Trevir. I, S. 189) und Henschen (Acta Sanct. Boll. s. 30. Maii, S. 588 f.) und der Benedictiner Ruinart (Acta martyr. [Veronae 1731], S. 216, n. V) nehmen an, dass Felix I. unter Aurelian den Märtyrertod erlitten hat. Auch der Jesuit Sollier (ed. Martyrolog. Usuardi in den Actis Sanct. Boll. T. XXXVI, s. 30. Maii, S. 304) lässt ihn als Blutzegen unter Claudius II. gelten. Dagegen stellen Pagi (Critica in Baronii Ann. eccl. I [Antwerpener Ausgabe], S. 490, § XVII), S. Basnage (Ann. politico-eccles. II, S. 422, § VIII; S. 430, § IV) und R. A. Lipsius (Chronologie der römischen Bischöfe, S. 123. 233. 238. 239) ausdrücklich den Märtyrertod des Bischofs Felix in Abrede. Eine ganz eigenthümliche Stellung nimmt Tillemont (Mémoires etc. [Brüsseler Ausgabe] t. IV, partie 2, S. 714. 737. 944. 945) zu unserer Streitfrage ein: Er ist geneigt, in dem römischen Oberhirten einen Blutzegen aus der Zeit Aurelians zu erblicken, möchte ihn aber doch lieber

als blossen Bekenner gelten lassen. — Für den Zweck meiner Argumentation ist es äusserst wichtig, die zeitliche Ausdehnung des Episkopates unseres Felix, den terminus a quo und ad quem desselben, genau festzustellen. Diese chronologische Frage erhält ihre Lösung durch den vom Jesuiten Bucher zuerst edirten liberianischen Papstkatalog vom Jahre 354 (ed. Ludov. Dindorf. in: chron. pasch. vol. II, S. 198 ff.); hier finden sich über die Regierungszeit Felix' I. und seines Vorgängers Dionysius folgende Angaben: „Dionysius annis 8, mensibus 2, diebus 4. Fuit temporibus Gallieni ex die XI. Kal. Aug. Aemiliano et Basso coss. usque in diem VII. Kal. Januar. coss. Claudio et Paterno. Felix annis V, mensibus XI, diebus XXI. Fuit temporibus Claudii et Aureliani a consulatu Claudii et Paterni usque in consulatum Aureliani II. et Capitolini“. Hieraus — es ist übrigens statt annis V annis IV zu lesen — geht hervor, dass Felix vom 28. December 269 bis 22. oder 30. December 274 die römische Kirche verwaltet hat.¹⁾ Es ist also ein Irrthum, wenn Baronius und Andere den Bischof schon am 30. Mai sterben lassen.²⁾ Und ferner, da Felix nach dem liberianischen Katalog bis Ende 274 gelebt hat, so ist es ein historisches Nonsens, wenn Sollier auf Grund der Angabe des dem neunten (!) Jahrhundert angehörenden Martyrologisten Usuardus das Martyrium des römischen Oberhirten mit der Regierungszeit des Kaisers Claudius II. verbindet. Wenn also Felix I. ein Märtyrer gewesen ist, so kann er nur unter Aurelian gelitten haben. Indem ich nunmehr den Beweis antrete, dass der römische Bischof sich nicht die Glorie eines Blutzeugen errungen hat, muss ich die Bemerkung vorausschicken, dass nicht bloss die Vertheidiger, sondern auch die Gegner jenes vorgeblichen Martyriums bisweilen mit unrichtigen Argumenten operirt haben. Wenn z. B.

1) Ich folge der correcten Interpretation Basnage's (II, S. 422, § VIII)

2) Sehr mit Recht nimmt Lipsius (S. 231) an, dass, wenn in dem sogenannten felicianischen Papstkatalog der Todestag Felix' I. mit III. kal. Jun. bezeichnet wird, einfach ein Schreibfehler vorliegt, und demgemäss III. kal. Jan. zu lesen ist. Vgl. auch die folgende Note.

Basnage das Schweigen des zuerst von Rosweyden (hinter der Antwerpener Ausgabe des Baronianischen Mart. Rom. von 1613) edirten „Martyrologium Romanum parvum seu vetus“ als Beleg gegen das Martyrium geltend macht, so beweist das eben gar nichts. Allerdings übergeht jenes frühestens um 750 verfasste Martyrologium (vgl. Lipsius S. 3 f.) den römischen Bischof, allein nicht bloss in dem viel früher, schon um 530 entstandenen sogenannten felicianischen Papstkatalog¹⁾, sondern sogar schon von der ökumenischen Synode von Ephesus (431) wird Felix als Blutzeuge erwähnt. Dort gelangte nämlich ein dogmatisches Schreiben zur Verlesung, welches dieser Felix einst an seinen Collegen Maximus oder Maximinus von Alexandrien gerichtet hatte. Der Verfasser dieses Schreibens wird nun sowohl von dem betreffenden Vorleser (Petrus, Presbyter von Alexandrien) als auch vom Patriarchen Cyrillus selbst in seinem Apologeticus pro XII capitibus (Anathematismus VI) ausdrücklich römischer Bischof und Märtyrer genannt (vgl. Ruinart, Acta mart. S. 216, n. 5, und Acta Sanct. Boll. s. 30. Maii, S. 589). Dieselbe Thatsache wird auch durch einen abendländischen Gewährsmann, durch Vincentius Lirinensis, im vorletzten Kapitel seines im Jahre 434 verfassten Commonitorium II bezeugt, wo es heisst (Magna bibl. vet. patr. T. V, pars II, S. 249): „exemplum adhibuimus sancti concilii, quod ante triennium fere in Asia apud Ephesum celebratum est, viris clarissimis Basso Antiochoque consulibus..... lectae sunt quoque ibi quaedam ad quosdam epistolae, s. Felicis martyris et sancti Julii urbis Romae episcoporum.“ Die älteste Spur der auf Felix bezüglichen Tradition reicht

1) Den felicianischen Papstkatalog benutze ich nach der sorgfältigen Ausgabe von Lipsius (a. a. O. S. 269 ff.). Lipsius hat diesen Katalog nach dem Codex Bernensis, n. 225, und zwar nach einer von Emil Kurz besorgten Copie, edirt. Dieses Pontificale ist, wenigstens in seiner ursprünglichen Form, ziemlich spät, etwa um 530, entstanden (vgl. Lipsius S. 80). Ueber Felix I. findet sich dort (S. 276. 277) folgende Stelle: *Felixmarthyrio coronatur.sepultus est in cimiterio suoIII. Kl. iunias (corrige: Jan.) et cessavit episcopatus dies V.*

also bis 431 hinauf. Dass ihm aber kein Platz im Märtyrerkatalog gebührt, erhellt aus einer ganzen Reihe unwiderleglicher Argumente: Einen an und für sich schon entscheidenden Grund, der freilich bei allen italienischen Märtyrern der aurelianischen Verfolgung zutrifft, hat schon Basnage geltend gemacht. Da nämlich Felix noch im December 274 starb, konnte er kein Opfer der Verfolgung sein, die erst im folgenden Jahre begann. Ebenso erblickt der scharfsinnige Kritiker in dem Schweigen des liberianischen Katalogs von 354 mit Recht einen weiteren Beweis gegen das Martyrium. In der That findet sich dort der Name des römischen Oberhirten unter der *depositio episcoporum* und nicht in der *depositio martyrum*. Gegen das Martyrium Felix' I. sprechen aber noch weitere Gründe. In dieser Hinsicht bemerkt Lipsius (S. 123) durchaus zutreffend: „Auch die angeblichen Martyrien des Lucius, Stephanus, Felix finden weder durch den liberianischen Katalog noch durch gleichzeitige Nachrichten Bestätigung.“ Es sei mir gestattet, das, was Lipsius nur angedeutet hat, hier weiter auszuführen. Ein unabweisbares Argument gegen das fragliche Martyrium ist vor Allem das geradezu beredte Schweigen des Eusebius, der fast als jüngerer Zeitgenosse gelten darf. Derselbe gedenkt nämlich an zwei Stellen des römischen Bischofs, ohne indess auch nur im Geringsten anzudeuten, dass er das Martyrium erlitten hätte (vgl. Eus. h. e. VII, 30 am Schluss: *ἀλλὰ γὰρ μικρῶ τούτου πρότερον τὸν ἐπὶ Ῥώμης ἐπίσκοπον Διονύσιον . . . διαδέχεται Φῆλιξ*, und VII, 32: *Καθ' οὓς Φήλικα τῇρ Ῥωμαίων προστάντα ἐκκλησίας ἔτεσι πέντε Εὐτυχιανὸς διαδέχεται*). Fast noch mehr Gewicht lege ich endlich auf das Schweigen Rufins von Aquileja, der die beiden auf Felix bezüglichen eusebianischen Stellen pure wiedergibt, ohne sich zu Gunsten des fraglichen Märtyrers die geringste Interpolation zu gestatten. 120 Jahre nach Aurelian war also einem auf italienischem Boden lebenden kirchlich gesinnten Schriftsteller von einer auf das Martyrium Felix' I. bezüglichen Tradition noch gar nichts bekannt. Da nun dieser

Mythus zum ersten Mal im Jahre 431 auftaucht, so muss er sich zwischen 396 und 431 ausgebildet haben.

Was schliesslich die vermittelnde Annahme Tillemonts anbelangt, so darf man freilich mit Basnage (II, S. 422, § VIII) so viel einräumen, dass in der Stelle bei Cyrill und Vincenz von Lerins das Wort *Martyr*, entsprechend dem Sprachgebrauche des 4. und 5. Jahrhunderts, auch die Bedeutung „Bekenner“ (*ὁμολογητής*, confessor) haben kann. Da aber Felix im December 274 starb, also zu einer Zeit, wo im gesammten römischen Reiche das Christenthum als religio licita anerkannt war, so ist es klar, dass die Annahme einer confessio des römischen Oberhirten unzulässig ist, um so unhaltbarer, als der Kaiser in seiner antiochenischen Declaration noch speciell die bischöfliche Würde gerade unseres Felix anerkannt hatte.

§ 3. Die 165 Märtyrer zu Rom (10. August) gehören nur dem Bereiche der Fabel an.

Baronius (M. R. s. 10. Aug., S. 505; S. 507, Note c) und nach ihm der Jesuit Du Pin (Acta Sanct. Boll. Augusti T. II [T. XXXIII], s. 10. Aug., S. 534 f.) lassen unter Aurelian zu Rom 165 christliche Krieger auf einmal den Märtyrertod erleiden. Derselben Meinung huldigt auch Galesinius (S. 111a im Text; S. 147a, Noten), nur dass er die gewaltige Zahl der fraglichen Schlachtopfer des heidnischen Fanatismus um ein Geringes, bis auf 160, ermässigt. Setzen wir vorläufig voraus, dass es sich hier um geschichtliche Persönlichkeiten handelt, und sehen wir uns ein wenig das Quellenmaterial an, so muss man in der That staunen über die crasse logische oder vielmehr unlogische Inconsequenz, mit der Baronius und seine Geistesverwandten jenes Massen-Martyrium ohne Weiteres mit der Regierungszeit Aurelians in Zusammenhang bringen: Die 165 Heiligen werden nur in verschiedenen occidentalischen Martyrologien erwähnt, und zwar zuerst vom sogenannten Hieronymus unter dem 6. August. Unter dem 10. August gedenkt ihrer zuerst das *Romanum vetus seu parvum*. Diesem schreibt dann Ado von Vienne die

betreffende Notiz nach (Eodem die, Romae militum CLXV⁴) Dem Martyrologium Adonis entlehnen dann wieder, unabhängig von einander, diese Stelle Usuardus und Notker.¹⁾ Keiner der soeben aufgeführten Martyrologen nennt den Namen des Kaisers, unter dem sich das tragische Ereigniss zugetragen haben soll. Es wäre nun dem gesunden Menschenverstande entsprechend, aus dieser Sachlage zu schliessen, dass die Zeit jenes Massen-Mordes gänzlich unbekannt ist. Baronius und Galesinius versetzen aber ohne den geringsten Grund die 165 resp. 160 Blutzegen in die Regierungszeit Aurelians. Sie wissen also über die fraglichen Heiligen mehr als das Quellenmaterial. Wo möglich noch weit unlogischer ist die Art und Weise, wie Du Pin seine Chronologie motivirt: Von richtigen Prämissen ausgehend, gelangt er gleichwohl in Folge seiner blinden Vertrauensseligkeit gegenüber dem Kardinal zu einem grundfalschen Resultat. Er ist sich vollkommen bewusst, dass die oben erwähnten occidentalischen Martyrologen mit keiner Sylbe des Kaisers gedenken, unter dem das Massen-Martyrium stattgefunden haben soll. Ebenso stellt Du Pin den richtigen Satz auf, aus dem Umstande, dass jene Martyrologen die 165 Märtyrer unmittelbar nach dem heil. Laurentius erwähnen, dürfe man nicht folgern, die zahlreichen Blutzegen hätten wie dieser unter Valerian gelitten. Statt nun aber weiter zu schliessen: Wir wissen also nicht, unter welchem Kaiser

1) Vgl. Du Pin (a. a. O. S. 534, n. 1). Cf. Mart. Usuardi s. 10. Aug. (ed. Soll. soc. Jesu in den Actis Sanct. Boll. t. XXXVI, S. 459). Allerdings spricht Notker nur von 145 Märtyrern (Eodem die Romae militum CXLV). Da aber dieser Martyrologist sonst gewissenhaft seinem Führer Ado folgt, so darf man mit Du Pin (a. a. O.) und Sollier (a. a. O., observatio ad 10. Aug.) annehmen, dass bloss ein Versehen eines Abschreibers vorliegt, der das X irrthümlich vor L statt nach L gesetzt hat. — Ohne Grund führt Baronius (a. a. O.) als „Quelle“ für das Martyrium der 165 Krieger auch Beda an, da doch dieser Martyrologe weder unter dem 6. noch unter dem 10. August überhaupt einer grösseren Gruppe römischer Märtyrer gedenkt (vgl. Mart. Bedae edd. Henschenius et Papebrochius in den Actis Sanct. Boll. T. VII [Martii T. II], S. XXVI).

das fragliche Blutbad in Rom stattgefunden hat, bringt er plötzlich seine wissenschaftliche Ueberzeugung der zweifelhaften Autorität des Baronius zum Opfer und vindicirt mit diesem ohne den geringsten Schein von Berechtigung jene 165 Märtyrer der aurelianischen Verfolgung („*Nos itaque [?!] cum Martyrologio Romano ac Baronio nostrorum Militum certamen innectimus imperio Aureliani*“). So ganz sicher und behaglich scheint sich übrigens unser Jesuit bei seiner gänzlich aus der Luft gegriffenen These doch nicht zu fühlen; denn er fügt den soeben mitgetheilten Worten folgende mehr als naive Bemerkung bei: „*de qua tamen temporis nota certiores redderemur, si ab antiquis Martyrologis aliquid ejusdem indicium fuisset expressum*“. Uebrigens hat sogar der Jesuit Sollier gegen die bezügliche Chronologie des Kardinals einen leisen Zweifel zu äussern gewagt (a. a. O. S. 459): „*Certe ad Aureliani persecutionem eorum certamen revocat Baronius in Romano hodierno: Recte, an secus, hic inquirere supersedeo*“.

Es ist noch die Frage: Dürfen die 165 Märtyrer von Rom überhaupt als geschichtliche Persönlichkeiten gelten? Auch diese Frage muss entschieden verneint werden. Denn soll ich ein an und für sich höchst unwahrscheinliches Ereigniss, wie es doch ein so colossaler Massenmord unstreitig ist, nicht für apokryph ansehen, so muss es durch kirchliche Quellen ersten Ranges, durch einen Eusebius oder Lactanz oder doch durch einen der gefeierten Homileten des 4. Jahrhunderts, etwa durch einen Ambrosius oder Augustinus, beglaubigt sein. Das ist aber keineswegs der Fall; vielmehr ist der älteste Zeuge für die fragliche blutige Begebenheit das erst etwa dem Anfange des siebenten Jahrhunderts angehörende sogenannte Martyrologium Hieronymi.¹⁾ Baronius selbst scheint später die Meinung gefasst zu haben, die Ziffer 165 sei zu hoch

1) Lipsius (S. 3) nimmt aus guten Gründen an, dass „der Grundtext des sog. martyrologium Hieronymianum Anfang des 7. Jahrh. entstanden ist“.

gegriffen; wenigstens reducirt er in seinen Annalen (II, S. 505, § IV) die Zahl der römischen Märtyrer auf 65. Dieses harmonistische Verfahren, wofür er übrigens gar keinen Grund angibt, dürfte auf purer Willkür beruhen. Freilich hat schon Galesinius (S. 147a, Noten) behauptet, Beda spreche von 65 römischen Märtyrern. Aber, wie schon eben (S. 462, Anm. 1) betont wurde, dieser Martyrologist kennt weder unter dem 6. noch unter dem 10. August eine grössere Gruppe römischer Soldaten-Märtyrer. Nur ein Codex Msc. des sog. Hieronymus liest: LXV militum; alle übrigen Handschriften dieses Martyrologiums, so z. B. der Cod. Msc. reginae Christinae, der Richenoviensis, geben: CLXV oder etwas Aehnliches (vgl. Sollier in den Actis Sanct. Boll. Augusti t. II, s. 6. August, S. 143). Wir wissen es also nicht genau, es ist aber immerhin sehr wahrscheinlich, dass das C zum Originaltext gehört hat. Der Forscher hat also nur die Wahl, sämmtliche 165 Blutzeugen entweder anzunehmen oder zu — verwerfen. Diese fatale Alternative mochte dem kirchlich befangenen Tillemont doppelt bitter vorkommen; wenigstens hat er es an der Stelle, wo er die italienischen Märtyrer der aurelianischen Verfolgung bespricht, vorgezogen, statt ehrlich Farbe zu bekennen, mit hartnäckigem Stillschweigen über etwaige Klippen seiner correct kirchlichen Haltung hinwegzugleiten (vgl. Mém. t. IV², S. 735—739).

§ 4. Auch der heil. Sabas oder Sabbas und seine 70 Gefährten (24. April) sind ungeschichtliche Märtyrer.

Baronius (M. R. s. 24. April, S. 261—262, annot. a) und der Jesuit Papebroch (Acta Sanct. Boll. t. XII [Aprilis t. III], s. 24. April, S. 261, 263) nehmen an, unter Aurelian oder vielmehr auf seinen Befehl hätte auch noch Sabas, ein gothischer Officier im römischen Heer, das Martyrium erlitten. Gegen diese Behauptung sprechen aber ausser den oben (S. 453 ff.) geltend gemachten allgemeineren Gründen noch mehrere speciellere Argumente. Erstens findet sich die Angabe, wonach jene Blutzeugen

unter Aurelian hingerichtet wurden, ausschliesslich in den Menologien, wie denn die historische Existenz der fraglichen Heiligen nur durch das Menologium Basilii und das Menologium Sirleti bezeugt ist¹⁾, oder genauer, das erstere Menologium erwähnt das Martyrium des Sabas und seiner 70 Gefährten (Menol. Basil. l. c.: viros LXX ad fidem Christi convertit, qui omnes illico capite plexi sunt), während das Menologium Sirleti nur den glorreichen Glaubenskampf des gothischen Heiligen kennt (Menol. Sirl. l. c.:..... LXX viros..... convertit, postea.... martyris coronam accepit). Beide Kalendarien müssen aber als äusserst trübe unzuverlässige Quellen gelten. Sie sind nicht nur in verdächtig später Zeit verfasst — das Menologium Basilii ist nicht vor 984 redigirt worden, und die Entstehungszeit des letzteren fällt gar erst in's 11. Jahrhundert —, sondern repräsentiren auch einen ungeheuern Reichthum an ungeschichtlichen Angaben und Voraussetzungen, an unglaublichen Fabeln, grässlichen Henkerscenen und abgeschmackten Mirakeln (vgl. meine „Licianische Christenverfolgung“, S. 81—91 und Baillet Histor. und krit. Abhandl. von der Geschichte der Märtyrer u. s. w. Aus dem Französischen [Leipzig und Rostock 1753], S. 37—39). Zweitens enthalten beide Menologien die auf einer grundfalschen Voraussetzung basirende Angabe, Aurelian persönlich hätte sich mit dem Verhör und der Verurtheilung der Heiligen befasst (Menol. Basil. l. c.: Deductus autem est comprehensus et ad imperatorem deductus, coram quo etc. Menol. Sirl. l. c.:ductus ad imperatorem etc.). Nach dem Gesagten lässt es also Galesinius (S. 57b, S. 94a, Noten) nicht mit Unrecht dahingestellt sein, unter welchem Kaiser das fragliche Martyrium stattgefunden haben mag; wenigstens bringt er es nicht mit der Regierungszeit Aurelians in Verbindung. Er irrt aber (S. 57b, Text) insofern, als er

1) Menolog. Basil. s. 25. April (bei Papebroch a. a. O. S. 261 f.). Menol. Sirl. s. 24. Apr. (ed. Henr. Canisius — Jac. Basnagius, Thesaur. monum. eccl. t. III. S. 425).

das tragische Ereigniss im Widerspruch mit den Menologien, die es übereinstimmend nach Rom versetzen, in Griechenland stattfinden lässt. Nicht minder willkürlich ist es aber, wenn Papebroch (a. a. O. S. 261) annimmt, die 70 Genossen des Sabas hätten wie dieser dem Soldatenstande angehört: Beide Menologien sprechen ganz allgemein von *septuaginta viri*.

Wie schon erwähnt, ist die historische Existenz der fraglichen Blutzengen überhaupt nur durch die Menologien, also durch sehr trübe Quellen, bezeugt, und selbst der Jesuit Papebroch muss dies einräumen („*Antiquissima autem S. Sabae et aliorum LXX memoria habetur in Menologio Basilii Porphyrogeniti Imperatoris saeculo Christi decimo conscripto*“). Dazu kommt noch, dass die betreffenden Berichte speciell ihrem Inhalte nach mit dem allgemeinen traurigen Charakter jener „Quellen“ durchaus im Einklang stehen. Dass der gesamte historische Hintergrund gänzlich unhaltbar ist, haben wir schon gesehen. In dieser Hinsicht will ich hier noch ergänzend hinzufügen, dass Sabas, zumal nach dem *Menologium Basilii*, vor seiner Verhaftung gewohnt war, die eingekerkerten Christen zu besuchen und ihnen Gefälligkeiten zu erweisen (M. B. l. c.: *Sanctos carceri inclusos invisere eisque famulari solitus*). Dies setzt aber eine weit längere Dauer der aurelianischen Verfolgung voraus, als es nach den Berichten eines Lactanz und Hieronymus zulässig ist. Zweitens verräth aber die Notiz des *Menologium Basilii*, — und an dieses als die relativ ältere Quelle hat man sich vorzugsweise zu halten —, auch durch Erwähnung abgeschmackter Wunder ganz ihren trüben Ursprung: Sabas ist ein gewaltiger Geisterbeschwörer (...., *malos daemones ex obsessis hominum corporibus ejiciebat*“); aus den Qualen der Folter geht er unverletzt hervor („*Ex quo tormento cum non absque miraculo sospes atque incolumis evasisset*“); endlich erscheint ihm Christus selber im Kerker und begnadet ihn mit erneuter Kraft („*ubi [scil. in carcere] cum Christus Dominus ei apparuisset, plurimum robur clementer ei indulsit*“). Schon

die bisher vorgebrachten Argumente berechtigen uns, in dem heil. Sabas und seinen zahlreichen Gefährten eben nur fingirte Heilige aus später Zeit zu erblicken. Es kommt aber noch ein bedeutsamer Grund hinzu: Sehr verdächtig ist es, dass die occidentalischen Martyrologen des 8. und 9. Jahrhunderts, Beda, Ado, Usuardus u. A., über ein so erlauchtes, noch dazu dem Abendlande angehörendes Massen-Martyrium gänzlich schweigen, während anderseits die ersten späten Berichte über die römischen Blutzegen uns aus dem fernen Orient zugehen. Diese gewaltige, durch nichts zu beseitigende Schwierigkeit ist auch dem Jesuiten Papebroch (a. a. O. S. 262, n. 5) keineswegs entgangen¹⁾; es fehlt ihm aber der erforderliche moralische Muth, um aus seiner wissenschaftlichen Ueberzeugung rückhaltlos auch die unabweisbaren Consequenzen zu ziehen, und so hält er trotz aller entgegenstehenden Bedenken am Massen-Martyrium des 24. April fest. Die unbefangene Kritik hat aber aus obigen Gründen dem heil. Sabas und seinen 70 Genossen die historische Existenz abzusprechen. Wie hat man sich aber die Entstehung einer so grundfalschen Tradition zu erklären? Was die zahlreichen Gefährten des Sabas betrifft, so darf man sie kühn als eine Erfindung betrachten, als eine *pia fraus*, wie eine solche im Zeitalter des Altmeisters der christlichen Mythologie, Simeon Metaphrastes, nicht ungewöhnlich war²⁾. Was aber Sabas selbst anbelangt, so könnte er vielleicht, wie Tillemont (*Mém. t. IV*², S. 737) anzudeuten scheint (vgl. auch Ruinart, *acta martyrum* [Ratisbonae 1859] S. 618, Note 1 zu S. 617), sein Dasein einer Verwechslung mit dem be-

1) „Adhuc obscurius est, qui factum sit, ut Romae passus et omnibus, quibus Romana ecclesia antiquitus usa est, martyrologiis ignotus innotescere nobis debuerit potueritque per Graecos“ etc.

2) Wegen der Märchenfabrik des Metaphrastes verweise ich auf meine „*Licin. Christenverf.*“ (S. 76—81) und auf Baillet (a. a. O. S. 39—42), welcher letztere in Uebereinstimmung mit katholischen und protestantischen Kritikern und selbst mit dem Kardinal und Jesuiten Bellarmin (*De script. eccles.*, ann. 850) über den Byzantiner des 10. Jahrhunderts als historische Quelle das Vernichtungsurtheil spricht.

kannten gleichnamigen Gothen verdanken, der ein Jahrhundert später um 372 in Kappadocien auf Befehl des heidnischen Gothenkönigs Athanerich den Tod erlitt (vgl.: *Epistola ecclesiae Gotthicae de martyrio s. Sabae* bei Ruinart, a. a. O. S. 617—620 und M. R. [ed. Baronius], s. 12. April., S. 235. 237, Note b). Für diese Vermuthung spricht erstens die gemeinsame gothische Abstammung beider Märtyrer, zweitens die Identität der Namen, drittens endlich der Umstand, dass die Tradition beide das Opfer des Fanatismus eines heidnischen Fürsten werden lässt. Da der römische Sabas nach dem *Menologium Sirleti* ebenso wie der cappadocische Sabas den Ertränkungstod starb, so könnte man vielleicht auch die Uebereinstimmung in der Hinrichtungsart beider Heiligen zu Gunsten meiner Hypothese anführen. Allein dies dürfte unzulässig sein, da dem älteren *Menologium Basilii* zufolge der römische Sabas enthauptet wurde.

§. 5. Zur Kritik der *acta s. Mustiolae*: Diese Heilige ist eine Heldin der Sage.

Galesinius (M. R., S. 93b, Text, S. 128a, Noten), Baronius (M. R. s. 3. Julii, S. 421. 422, Note d), Sollier (*Acta Sanct. Boll. T. XXV*, s. 3. Julii, S. 638, n. 2) und Tillemont (*Mém. t. IV²*, S. 716—719. 933 f.) rechnen unter die Opfer der aurelianischen Christenverfolgung auch einen Presbyter Felix, einen Diacon Irenäus und eine vornehme Matrone Mustiola; diese Blutzengen sollen zu Chiusi in Toskana den Tod erlitten haben. Dass die erwähnten drei Heiligen mit der Regierungszeit Aurelians absolut nichts zu schaffen haben, erhellt schon aus den oben (S. 450ff.) gegebenen allgemeineren Ausführungen. Insbesondere wird jene Chronologie durch den betreffenden Todestag (3. Juli) vollständig ausgeschlossen: Die Heiligen von Chiusi konnten weder zwischen 270 und 274, noch, wie Sollier (S. 638) und Tillemont (a. a. O. S. 717) annehmen, am 3. Juli 275 zum Martyrium gelangen. Noch mehr: Man darf in der heil. Mustiola — ihre beiden Gefährten interessiren uns nicht weiter — geradezu eine Heldin des Mythus

erblicken. Diese Ueberzeugung habe ich auf Grund einer erneuten methodischen Prüfung der bezüglichlichen Acten gewonnen. Die letzteren sind von Surius (T. III, s. 3. Julii, S. 75) und Sollier (a. a. O. S. 640. 641) edirt worden. Den correcteren Text bietet die bollandistische Ausgabe; denn sie beruht, wie Sollier (S. 639, n. 5) mittheilt, auf einer sorgfältigen Collationirung des Surius'schen Textes mit zwei Handschriften, nämlich mit dem Cod. Msc. s. Salvatoris Ultraiecti und dem Cod. Msc. Trevirensis coenobii s. Maximini. Es ist die Frage: Darf die *vita s. Mustiolae* als authentisches Document gelten? Als Originalquelle ersten Ranges wollen sie selbst Sollier und Tillemont nicht gelten lassen: Beide, und zumal der letztere, geben zu, dass sie erst geraume Zeit nach dem Tode Aurelians redigirt sei und einige Fehler enthalte. Dagegen nehmen beide Forscher an, dass sich der Inhalt jener Acten auf authentisches Material zurückführen lasse (vgl. Sollier a. a. O., S. 638, n. 1, Mart. Us. s. 23. Jun., S. 356 und Tillemont a. a. O., S. 716. 933). Die relativ späte Abfassungszeit der Vita schliessen Sollier (*Acta Sanct. Boll.* l. c., S. 638) und Tillemont (S. 933) mit Recht aus den Schlussworten (*Acta s. Must.*, n. 6 bei Sollier S. 641): „ubi florent orationes eius usque in hodiernum diem.“ Beide hätten übrigens auch auf die an derselben Stelle erwähnten Wunder am Grabe der Heiligen verweisen können („et miracula per Christum Dominum nostrum“).¹⁾ Ferner nimmt Tillemont Anstoss an dem Titel „vicarius“, den der kaiserliche Präfect Turcius in unserer Vita (n. 1) erhält, indem er ganz richtig hervorhebt, dass nach Lact. m. p. c. 7 dieser Titel vor Diocletian nicht vorkommt. Aber Tillemont und Sollier haben die Kritik der fraglichen Acten noch nicht erschöpft: Zwei entscheidende Momente, die Erwähnung des Turcius

1) Tillemont (S. 933) macht gegen die unbedingte Authentie der Acten auch folgende Worte derselben (n. 1) geltend: *quae post ethniciſmum illustris fuit*. Allein Sollier (*Acta Sanct. l. c.* S. 641, Annot. b) bemerkt, dass sich diese Stelle zwar bei Surius und im Cod. Msc. s. Maximini findet, dagegen im Cod. Ultraiectinus fehlt.

und die angebliche Verwandtschaft Mustiolas mit dem Kaiser Claudius II., sind noch weit schärfer als bisher zu betonen. Was den ersten Punkt anbelangt, so hat bereits Lipsius (S. 179 und zumal Anm. 3 daselbst) überzeugend nachgewiesen, dass diejenigen Märtyreracten, in denen ein Präfect Turcius als grimmer Christenfeind erscheint, frühestens der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts angehören.¹⁾ Dasselbe gilt von der *vita Mustiolae*; nur fällt deren Entstehungszeit wohl noch etwas später, etwa in die ersten Decennien des 5. Jahrhunderts, da, wie schon erwähnt, noch Rufin gar keine Kenntniss von italienischen Märtyrern der aurelianischen Verfolgung bekundet.

Die heil. Mustiola heisst in den Acten „eine nahe Verwandte Claudius' II“ (n. 3: „*Matrona nobilissima Claudii consobrina*“ etc. n. 4:*et quia audierat, eam de gente esse Claudii imperatoris, misit*“ etc.). Tillemont (S. 719) und Sollier (S. 638, n. 2) finden in dieser Angabe gar nichts Bedenkliches, ja sie erblicken darin sogar einen Beweis für ihre Chronologie. Aber gerade aus der angeblichen Verwandtschaft unserer Heiligen mit Claudius II. lässt sich per analogiam, d. h. mit Hülfe des Vergleiches anderer Märtyreracten, mit Sicherheit folgern, dass wir es hier mit einem apokryphen Martyrium zu thun haben. Es ist nämlich ein durch die historische Kritik längst bewährter Erfahrungssatz, dass alle diejenigen Märtyrer und Heiligen, die im Widerspruch mit der Profangeschichte und den älteren kirchlichen Quellen von einer späten Tradition, insbesondere von den abendländischen Martyrologien des 8. und 9. Jahrhunderts, als Verwandte oder gar Nachkommen christenverfolgender oder doch heidnischer Imperatoren überhaupt eingeführt werden, in's Reich der Fabel zu verweisen sind. Ich erinnere

1) Auf die Details der scharfsinnigen Lipsius'schen Deduction gehe ich hier nicht ein, da dies bereits bei einer anderen Gelegenheit geschehen ist (vgl. meinen Aufsatz „Alexander Severus und das Christenthum“ in der „Zeitschr. f. wiss. Theol.“ 1877, H. 1, S. 83 f.).

nur an folgende notorisch apokryphe Märtyrer resp. Heilige, nämlich zunächst an die heil. Tryphonia, Gemahlin oder Concubine des grimmen Christenfeindes Decius, und deren Tochter Cyrilla (vgl. Basnage II, S. 420 f., n. III), ferner an den mythischen licinianischen Blutzegen Adrian von Nicomedien, einen angeblichen Sohn des Kaisers Probus (vgl. meine „Licinian. Christenverf.“ S. 199—209 und meinen Aufsatz „Die angebl. Christlichkeit des Licinius“ in der „Zeitschr. f. wiss. Theol.“ 1877, H. 2, S. 240 und zumal Anm. 2 daselbst), weiter an die apokryphe Gemahlin Diocletians, die in den Martyrologien bald Serena bald Eleutheria bald Alexandra heisst (vgl. M. R. ed. Baron., s. 16. Aug., S. 520. 521, annot. k, Basnage II, S. 584, n. X und meine „Licin. Christenverf.“, S. 90), endlich verweise ich auf die Legende über einen Sohn Diocletians, den angeblichen Verlobten der Märtyrerin Pelagia von Tarsus (vgl. meine „Licin. Christenverf.“, S. 87. 88). Unsere Mustiola soll also eine Base des Kaisers Claudius II. gewesen sein. Nun war dieser Fürst bekanntlich als Grossoheim Constantins der Ahnherr des ersten christlichen Kaisers und der constantinischen Dynastie überhaupt (vgl. Trebellius Pollio [Script. hist. aug. ed. H. Peter, vol. II] in Claudio, c. 1. 3. 13, Eumenii panegy. Constantino Aug. dictus [edit. Bipont.], c. II, Anon. Valesii [ed. v. Gardthausen ad calcem Amm. Marc. vol. II, S. 280] c. 1, 1). Da ist es denn für die historische Existenz Mustiola's sehr bedenklich, dass Eusebius, der Lobredner Constantins und des constantinischen Hauses, der gar zu gern schon Constantius I., den Vater des grossen Kaisers, als halben Christen gelten lässt, sich aber bescheiden muss, die freilich unleugbare Christenfreundlichkeit des edlen Herrschers zu lobpreisen,¹⁾ mit keiner Sylbe, weder in seiner Kirchengeschichte noch in der Vita Constantini, einer glorreichen Blutzegin aus dem hochgefeierten Hause erwähnt. Sollte

1) Die Christenfreundlichkeit des Kaisers Constantius I. ist u. A. durch Eus. h. e. VIII, 13. 18; vita Const. I, 13. 16. 17 und Lact. c. 8. 15. 16. 19 bezeugt.

vielleicht das Motiv und die Tendenz unserer historischen Fiction darin liegen, dass dem Statthalter Turcius als dem Repräsentanten des hinwelkenden, aber immerhin intoleranten Heidenthums des 4. Jahrhunderts in Mustiola eine glaubensstarke Vertreterin oder doch Vorläuferin des constantinischen Hauses, in dem sich der Sieg der christlichen Idee verkörpert, entgegengesetzt wird? Gegen diese Vermuthung liesse sich höchstens einwenden, dass Claudius II. in der Legende als grausamer Christenfeind erscheint (vgl. Baron., M. R. s. 18. Jan., S. 54, Annot. b; Ann. eccl. II, S. 491—495, n. IV—XVII). Allein selbst diesem Einwand kann man nur eine scheinbare Berechtigung zugestehen. Die *acta s. Mustiolae* sind nämlich schon zu einer Zeit verfasst worden, in der Claudius noch nicht im Rufe eines Christenverfolgers stand. Jene Fabeln über zahlreiche Opfer des Claudianischen Fanatismus tauchen eben erst in sehr später Zeit auf (vgl. Basnage II, S. 420 f., n. III): Dies erhellt u. A. aus dem beredten Schweigen eines Orosius (VII, 22. 23) und Sulpicius Severus (*chronic.* [ed. Halm.] II, 32, S. 86) und noch mehr aus dem directen, freilich allgemein gehaltenen Lob, das der Anonymus Valesii (a. a. O.) noch um 390 dem Ahnherrn des constantinischen Hauses spendet („Constantinus, divi Claudii optimi principis nepos ex fratre“ etc.).

II. Die gallischen Märtyrer.

§ 1. Allgemeines über diese angeblich aurelianischen Blutzengen.

Baronius versetzt folgende gallische Märtyrer in die Regierungszeit Aurelians: Den heil. Patroclus (21. Januar) zu Troyes (in der Champagne), ebendasselbst (29. Januar) den heil. Sabinian, ferner die Heiligen Claudius., Justus, Jucundinus und fünf Andere (21. Juli), sowie den heil. Venerandus (14. November), alle gleichfalls zu Troyes, weiter die heil. Columba (31. December) zu Sens an der Yonne, zu Autun (Augustodunum) in der Bourgogne den Bischof Reverianus, den Presbyter Paulus nebst 10 Anderen (1. Juni), ebenda (22. August) den heil. Symphorianus, endlich zu Tournay den heil. Priscus mit vielen Anderen

(26. Mai)¹⁾. Zu dieser Todtenliste behaupte ich nun, dass alle diese Blutzengen mit der aurelianischen Verfolgung nichts zu schaffen haben; Folgendes sind meine Gründe. Erstens, wenn man von Patroclus und Sabinian absieht, sind alle diese Heiligen in einer späteren Zeit, als Januar bis März, gestorben. Was übrigens den heil. Patroclus anbelangt, so findet das auf den Todestag bezügliche Kriterium nur scheinbar auf ihn keine Anwendung. Nach c. IX der Acten dieses Heiligen²⁾, wo es heisst: *Factum est autem hoc XII. Cal. Febr. VI. feria* war nämlich sein Todestag ein Freitag, und da während der Regierungszeit Aurelians nur der 21. Januar 271 auf die feria VI fiel, so haben Pagi (*Critica* I, S. 295 f., n. IV) und nach ihm Basnage (II, S. 431, n. IV) mit Recht angenommen, dass das Martyrium des heil. Patroclus sicher nicht dem Kaiser Aurelian vindicirt werden darf. Dass aber auch Sabinian ebenso wenig wie die Uebrigen ein Opfer der aurelianischen Verfolgung geworden ist, erhellt aus *Lact. m. p. c. 6*, wonach Aurelians Blutedicte gar nicht nach Gallien gelangt sein können. Gallien, nebst Spanien die westlichste Provinz des römischen Reiches, ist ganz gewiss von der Wirkung jener Rescripte völlig unberührt geblieben. Denn wenn wir nicht einmal das in gewaltiger Entfernung von Thracien belegene Gallien zu den *provinciae ultiores* rechnen dürften, wohin beim Tode Aurelians die christenfeindlichen Decrete noch nicht gelangt waren, welche Bedeutung hätten dann überhaupt die Worte des Lactanz? Zu Baronius' Zeiten war die editio princeps des Buches über die Todesarten der Verfolger noch nicht erschienen. Ich glaube, wenn er es schon gekannt hätte, würde er schwerlich die Vermuthung ausgesprochen haben, auch spanische Christen hätten unter Aurelian den Märtyrertod erlitten, nur seien die betreffen-

1) M. R. ed. Baron. (unter den betreffenden Tagen), verglichen mit Baronii *Ann. eccl.* II, S. 502. 503, n. V—X; S. 505, n. VI.

2) Abgedruckt bei Surius I, s. 21. Jan., S. 341—343 und, nach dem *Cod. Msc. s. Mariae de Ripatoria*, bei Henschen (*Acta Sanct. Boll.* t. II, s. 21. Jan., S. 343 ff.).

den Acten leider verloren gegangen (Bar. Ann. eccl. II, S. 505, n. VI). Ein an und für sich schon entscheidendes Argument gegen die Existenz gallischer Martyrien unter Aurelian ist ferner das absolute Schweigen des Sulpicius Severus (chron. II, 32), um so bedeutsamer, als er ein geborner Gallier und von streng kirchlicher Gesinnung ist. Als Beweis für die gänzliche Wirkungslosigkeit der aurelianischen Rescripte überhaupt lässt sich diese Stelle nicht verwerthen, da ja die Autorität des Lactanz und Hieronymus eine gewichtigere ist. Dagegen darf man mit Sicherheit aus dem Schweigen des Severus ein Doppeltes schliessen, einmal dass unter Aurelian in Gallien gar kein Christenblut vergossen wurde, und dann dass um 400 noch keine Tradition von angeblichen gallischen Märtyrern aus jener Zeit in der gallischen Kirche selbst existirte. Man wende nicht etwa ein, Severus hätte mit Absicht die immerhin unbedeutende aurelianische Verfolgung übergangen, um nicht seinen Plan, nur neun Verfolgungen (einschliesslich der diocletianischen) zu rechnen und die zehnte dem Antichrist vorzubehalten, modificiren zu müssen. Der aquitanische Presbyter hat nämlich Mittel und Wege, um unbedeutendere Befehdungen der Kirche nicht unerwähnt zu lassen, ohne indess seine Neunzahl zu gefährden. Er gedenkt (II, 32. 33, S. 86. 87) der ziemlich harmlosen Verfolgung Maximins I. und des Licinius-Sturmes, der gleichfalls den Charakter eines nur unvollständigen partiellen Feldzuges gegen die Kirche hatte, vermeidet es aber, beide Leidensepochen eines Theiles der Christenheit innerhalb seines Verfolgungs-Kataloges zu nummeriren (vgl. meine „Christenverfolgung Maximins I.“, a. a. O., S. 547. 564 und meine „Licin. Christenverf.“, S. 42. 43. 46, 47. 62, Anm. 1); er erwähnt also unerhebliche Vexationen der Christen nur nebenbei. Auch wende man nicht ein Severus hätte es bei der laconischen Kürze, deren er sich in seinem summarischen Bericht über die römischen Christenverfolgungen befeisst, unterlassen, speciell heimatlicher Blutzeugen zu gedenken. Die Sache verhält sich aber nicht so; der Autor erwähnt auch gallische Mär-

tyrer (II, 32): „sub Aurelio deinde, Antonini filio, persecutio quinta agitata. ac tum primum intra Gallias martyria uisa, serius trans Alpes Dei religione suscepta.“ Wie Sulpicius Severus, so übergeht auch Gregor von Tours gänzlich die aurelianische Verfolgung: Nachdem er (Hist. Franc. [ed. Ruinart] I, 30 ss.) die valerianische Befehdung des Christenthums geschildert, erwähnt er I, 33 sofort die diocletianische Verfolgung. Das Schweigen Gregors über gallische Märtyrer aus der Zeit Aurelians beweist, dass die gallische Kirche selber noch in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts von blutigen Wirkungen der aurelianischen Rescripte in Gallien gar keine Ahnung hatte. Das Zeugniß des fränkischen Bischofs ist um so unverdächtiger, als er in seinem Verfolgungs-Katalog wiederholt speciell auf gallische Blutzeugen Bezug nimmt (H. Fr. I, 26—28. 31. 32) und in seiner naiven Leichtgläubigkeit auf religiösem Gebiet bekanntlich überhaupt gar sehr auf Märtyrergeschichten und Mirakelszenen erpicht ist. Nach dem Gesagten erblickt also Basnage (II, S. 430. 431, n. IV) mit Fug in dem Schweigen der gallischen Autoren Sulpicius Severus und Gregor von Tours allein schon einen vollgültigen Grund, um auch nicht einen einzigen gallischen Blutzeugen aus der Regierungszeit Aurelians zuzulassen.

Die hierher gehörenden Märtyreracten führen mitunter den Imperator ein, wie er persönlich die Untersuchung gegen überzeugungstreue Christen leitet und über sie das Todesurtheil spricht¹⁾. Diese historische Voraussetzung ist aber grundfalsch: Aurelian hat als Kaiser freilich einen längeren Aufenthalt in Gallien genommen, aber nur in Zeiten, in denen er das Christenthum beschützte, nämlich im Sommer oder Herbst 271 oder 273 zur Zeit, als er das Reich des Imperators Tetricus vernichtete, und im Sommer 274 (Vop., Aur. c. 32. 33. 35, Firmus c. 5, verglichen mit Trebell. Pollio, XXX. tyr. c. 24 und Zos. I, 61

1) Vgl. z. B. acta s. Patrocli c. IV—VII, acta s. Sabiniani, c. I, n. 4 ss. (Acta Sanct. Boll. t. II, s. 29. Jan., S. 939), acta s. Columbae c. I. II. (bei Surius IV, s. 31. Dec., S. 383. 384).

mit Victor iunior [ed. Gruner] epit. c. 35, n. 2). Der Besieger Palmyras konnte also nicht persönlich in Gallien gegen eifrige Christen einschreiten, da er, wie schon öfter erwähnt, seine Verfolgungsedictе erst ganz kurze Zeit vor seinem Tode in Thracien erliess. Die willkürliche Annahme von Amédée Thierry (Hist. des Gaules sous l'administration Romaine II, S. 431), wonach der Kaiser sich während seines letzten Aufenthaltes in Gallien durch das Nichtvorhandensein von Verfolgungsdecreten keineswegs abhalten liess. mehrere gallische Kirchen, zumal die von Troyes, Sens und Autun, auf das Grausamste zu bedrängen, wird durch das beredete Schweigen der beiden gallischen Schriftsteller Sulpicius Severus und Gregor von Tours widerlegt.

Der Versuch Henschens, Tillemonts und Thierry's, den Patroclus und einige andere der fraglichen gallischen Blutzeugen nicht dem Kaiser, sondern dem gallischen Statthalter Aurelian, der die valerianischen Verfolgungsdecrete rücksichtslos zur Ausführung gebracht hätte, zu vindiciren, ist als verfehlt zu betrachten, da es unerweislich ist, dass Aurelian, der allerdings vor seinem Regierungsantritt öfter in Gallien als höherer Officier fungirt hat. gerade während der valerianischen Verfolgung, in den Jahren 257 bis 260, dort in amtlicher Stellung gewesen ist (vgl. Vop. Aur., c. 7. 9—15 und das Nähere in meinem Aufsatz „Aurelianus als Statthalter“, „Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie“ XX [1877], Heft 4. Seite 529—534). — Selbst der gut kirchliche Ruinart (Acta mart. [Veronae 1731] praef. gen. S. XXXVIII, n. 38) räumt ein, dass nicht alle gallischen Märtyrer, die Baronius dem Aurelian vindicirt, unter diesem Kaiser gelitten haben. Um aber doch nicht die historische Existenz einiger Heiligen aufgeben zu müssen, meint er, wenigstens die meisten burgundischen Blutzeugen, die man gewöhnlich dem Aurelian zuschreibt, müssten in die Regierungszeit des Marc Aurel (161—180) zurückversetzt werden. Allein auch das dürfte ein ungenügender Nothbehelf sein: Da nämlich einerseits nach

Sulp. Sev. II, 32 die ersten gallischen Märtyrer erst in die Zeiten jenes philosophischen Kaisers fallen, und da anderseits Eus. h. e. V, 1 uns das Andenken zahlreicher Märtyrer aus den Tagen Marc Aurels aufbewahrt hat, die speciell den Kirchen von Lyon und Vienne angehören, so muss man sich eben hüten, zu viele gallische Blutzeugen mit der Regierungszeit des zweiten Antoninus zu verbinden. Einzelne der von Baronius aufgezählten Märtyrer entlarven sich übrigens bei näherer Prüfung der Personalacten als fingirte Heiligen. So z. B. ist nicht daran zu zweifeln, dass die heil. Julia und Genossen, die angeblich (am 21. Juli) auf Befehl Aurelians zu Troyes den Märtyrertod erlitten haben, apokryphe Persönlichkeiten sind. Die Geschichte weiss nämlich nichts von einem „Kaiser der Barbaren Claudius,“ an dessen Hofe Julia 28 Tage lang gelebt und den sie später bekehrt hätte, so dass er ihr in den Tod gefolgt wäre (vgl. *acta s. Juliae et sociorum* [bei Surius III, s. 21. Juli, S. 262 ff.], c. I bis III ss.). Von anderen Märtyrern dürfte nur die That-
sache des Glaubenskampfes, nicht aber die Zeit desselben ausreichend bezeugt sein. In diese Kategorie gehören vor Allem die beiden Heiligen Patroclus und Symphorian, die nach obigen Ausführungen sicher zur Geschichte Aurelians in gar keiner Beziehung stehen, die man aber mit S. Basnage (II, S. 431, n. IV) wenigstens als geschichtliche Blutzeugen anzusehen hat, da ihr Cultus in der gallischen Kirche selbst nach Greg. Tur. Hist. Franc. II, 15, VIII, 30. X, c. 31, n. 6, De gloria martyrum l. I, c. LIII. LXIV, De glor. confess., c. LXXVII, De mirac. s. Juliani, c. XXX zum Mindesten bis in die zweite Hälfte des 6. Jahrhunderts hinaufreicht und sich sogar bezüglich Symphorians, wie aus Hist. Fr. II, 15 erhellt, bis in's 5. Jahrhundert resp. bis zur Regierungszeit des Frankenkönigs Chilperich I. (reg. von c. 458—481) verfolgen lässt. Nur so viel ist gewiss, dass man beide Martyrien nicht in die Zeiten vor Marc Aurel versetzen darf, da nach Sulp. Sev. chron. II, 32 die ersten gallischen Märtyrer aus dem Zeitalter jenes Kaisers

datiren. — Ich bin nicht abgeneigt, einzelne der fraglichen Martyrien mit der valerianischen Verfolgung zu verbinden. Dann muss man aber erstens den Statthalter Aurelian aus dem Spiele lassen und zweitens die leichtfertige Inconsequenz des Jesuiten Brower vermeiden, der zuerst (I, S. 184. 185) die Märtyrer Claudius und Genossen, Patroclus, Sabinian, Columba und Priscus der valerianischen Verfolgung zuweist und später (S. 189) die meisten dieser Heiligen, nämlich Claudius und seine Gefährten, Patroclus und Priscus, ganz unbedenklich zugleich mit der Regierungsperiode Aurelians in Verbindung bringt. — S. Basnage (II, S. 430 f., n. IV) dürfte zu weit gehen, wenn er (abgesehen von Patroclus und Symphorian) sämmtlichen gallischen Märtyrern, die hier in Betracht kommen, bloss aus dem Grunde die historische Existenz absprechen will, weil die Tradition sie mit Unrecht zur aurelianischen Verfolgung in Zusammenhang bringt („Figmenta vero esse omnia, quae de tot factis in Gallia Martyribus memorant, apparet ex Sulpicio Severo“).

§ 2. Zur Kritik der acta s. Patrocli.

Dass die Acten ohne allen Grund den Patroclus mit der Regierungszeit Aurelians verbinden, dies erhellt auch aus c. VI, wo der Kaiser persönlich dem eifrigen Christen einzelne Gottheiten als besonders anbetungswürdig empfiehlt, dabei Jupiter, Apollo und Diana namhaft macht, ohne indess auch nur mit einer Sylbe des von dem historischen Aurelian mit solchem Enthusiasmus verehrten Sonnengottes (vgl. z. B. Vop. Aur. c. 1. 4. 5. 10. 25. 28. 35. 39. 41; Zos. I, 62) zu erwähnen.

III. Die orientalischen Märtyrer.

§ 1. Allgemeines über die Nichtzugehörigkeit dieser Heiligen zur aurelianischen Christenverfolgung.

Baronius, die Bollandisten, Tillemont u. A. lassen folgende orientalische Heiligen unter Aurelian ihre religiöse

Ueberzeugungstreue mit dem Leben büssen: Zu Iconium in Lycaonien (29. Mai) den heil. Conon nebst seinem zwölfjährigen Sohne, zu Cäsarea in Cappadocien den heil. Mamas (17. Aug.), an demselben Tage zu Ptolemais (in Isaurien) (sic!) die drei Heiligen Paulus, Juliana und Stratonicus, zu Neocaesarea in Pontus (28. October) den heil. Athenodorus, den Bruder des Gregorius Thaumaturgus, zu Ephesus in Lydien (4. November) den heil. Porphyrius, Heliodorus und Andere in Pamphylien (21. November), zu Ancyra in Galatien (29. November) den heil. Philomenus; endlich wird auch noch ein Bekenner erwähnt, Chariton zu Iconium (28. September).

Ich bin der Meinung, dass diese Todtenliste zur aurelianischen Verfolgung in gar keiner Beziehung steht; Folgendes sind meine Gründe. Zunächst ist das allgemeinere Argument, worauf Baronius seine Annahme zu basiren sucht, durchaus hinfällig. Der Kardinal (vgl. Ann. eccl. II, S. 506, n. VII. VIII) deducirt nämlich so: „Da Aurelian unzweifelhaft für ein so christenfeindliches Numen wie Apollonius von Tyana eine eifrige Verehrung bethätigt hat, so muss er nothwendig die orientalischen Christen auf's Grausamste verfolgt haben“. Nun lässt sich freilich der Christenhass des cappadocischen Philosophen nicht leugnen; allein daraus folgt noch nicht, dass heidnische Verehrer desselben sich auch seine christenfeindliche Gesinnung aneignen mussten: Klare unzweideutige historische Thatsachen stehen einer solchen Voraussetzung entgegen. Denn einmal hat den Kaiser Alexander Severus seine grosse Verehrung für den Weisen von Tyana keineswegs abgehalten, neben der Statue des Apollonius auch die Büste Christi in seinem Lararium aufzustellen und sich den Christen überhaupt als den wohlwollendsten Freund und Beschützer zu erweisen (vgl. Lamprid., Alex. Sev. c. 29 und weitere Quellenbelege in meinem Aufsätze „Alexander Severus,“ S. 54. 55. 60—71). Zweitens hat bekanntlich Aurelian selber seine berühmte antiochenische Entscheidung zu Gunsten der christlichen Grosskirche erst nach der Einnahme von Tyana gegeben, d. h. erst nach der Zeit, in

der er öffentlich seine grosse Ehrfurcht vor dem Numen des heidnischen Thaumaturgen bekundet hatte (Vop. Aur. c. 22—25, verglichen mit Zos. I, 50—52 und Eus. h. e. VII, 30). Aurelians Enthusiasmus für Apollonius von Tyana ist also auf seine Stellung zum Christenthum und speciell zur orientalischen Kirche einflusslos geblieben.

Für das Nichtvorhandensein orientalischer Martyrien aus der Regierungszeit Aurelians sprechen aber noch weit bedeutsamere Gründe. Eus. h. e. VII, 30 und VIII, 4 lässt sich freilich nicht als vollgültiges Argument für die gänzliche Wirkungslosigkeit der aurelianischen Verfolgungsrescripte verwerthen. Dagegen ist nicht im Mindesten daran zu zweifeln, dass der Bischof des palästinsensischen Cäsarea, dem es, wenn auch keineswegs ausschliesslich, so doch vorzugsweise und in erster Linie um die Geschichte der orientalischen Kirche zu thun ist, desshalb mit Emphase die Erfolglosigkeit der christenfeindlichen Pläne des Kaisers hervorhob, weil er von orientalischen Opfern seines heidnischen Fanatismus gar keine Kenntniss hatte. Dies würde indess vielleicht doch das Vorkommen wenigstens des einen oder des anderen Martyriums in den dem südöstlichen Thracien zunächst belegenen kleinasiatischen Territorien nicht ganz ausschliessen.¹⁾ Hätten aber wirklich einzelne Martyrien im Orient damals stattgefunden, so würde uns die darauf bezügliche Tradition gewiss sehr bald in den nacheusebianischen Byzantinern begegnen. Das ist indess nicht der Fall: Weder das um 628 redigirte *chronicon paschale* (ed. Lud. Dindorf. vol. I, S. 508. 509) noch der einer viel späteren Zeit angehörende *Chronograph Syncellus* (ed. Guil. Dindorf., S. 721. 722) wissen etwas von aurelianischen Märtyrern zu berichten. Und ferner, der *Chronograph Nicephorus*, der erst unter dem byzantinischen Kaiser Basilus I. Macedo (reg. 867—886) schrieb (ed. Guil. Din-

1) Wenigstens gibt Eusebius den im Wesentlichen unblutigen Charakter der licinianischen Verfolgung zu, und doch übergeht er das historisch feststehende Martyrium der vierzig Krieger von Sebaste (vgl. meine „Licinian. Christenverf.“, S. 52—54. 104—115).

dorf, (S. 749), ja sogar Cédrenus (*Historiar. compend. ed. Imm. Bekker I, S. 455*) (in der Mitte des 11. Jahrhunderts) kennen aus Aurelians Zeit nur den Bekenner Chariton. Man kann also behaupten: Bis tief in's neunte Jahrhundert hinein hat im byzantinischen Reich, in der griechischen Kirche die irgendwie glaubwürdige Tradition noch gar keine Ahnung von orientalischen Opfern der aurelianischen Christenverfolgung. Am meisten Gewicht lege ich auf das beredte Schweigen der Osterchronik, weil der Verfasser dieser Compilation sonst sich alle mögliche Mühe gibt, seine Annalen mit zahlreichen Märtyrergeschichten und Mirakelszenen zu füllen, und mit Vorliebe gerade solchen Imperatoren, unter deren Regierung nach den älteren authentischen Quellen wenig oder gar nichts gegen das Christenthum unternommen wurde, eine unverhältnissmässige Menge von Blutzügen vindicirt. So bringt die Osterchronik z. B. eine stattliche Anzahl von Märtyrern mit der Regierungszeit der Kaiser Carus (282—283) und Numerian (282—284) in Verbindung, also mit einem Zeitpunkt, wo sich doch die Kirche nach Eus. h. e. VII, 30 und VIII, 4 im ungestörten Genusse der Privilegien einer *religio licita* befand. Ebenso macht diese Chronik eine unglaubliche Masse von Martyrien aus den Tagen Julians des Apostaten namhaft, obgleich derselbe bekanntlich im Gegentheil bemüht war, eine blutige Befehdung des Christenthums zu vermeiden. Mein Argument wird durch den Umstand, dass das *chronicon paschale* und Nicephorus den Kaiser Aurelian mit seinem Nachfolger Tacitus verwechseln, nicht entkräftet. Denn wenn jenen Autoren überhaupt Martyrien aus jener Zeit bekannt wären, so würden sie dieselben ohne Zweifel dem Kaiser Tacitus zuschreiben, wie denn Nicephorus das Bekenntniss Chariton's ausdrücklich diesem Imperator vindicirt.

Das beredte Schweigen des Eusebius und der Osterchronik berechtigt uns schon allein, auch keinen einzigen der von Baronius und seinen Nachbetern aufgeführten orientalischen Blutzügen aus der Zeit Aurelians zuzulassen. Gegen die Annahme des Kardinals spricht aber auch noch

der Umstand, dass alle jene Heiligen, abgesehen von Mamas und Athenodorus, in einem späteren Monat als Januar bis Mitte März gestorben sind. Was Mamas und Athenodorus betrifft, so haben zwar nach Baronius auch sie später als im März den Tod erlitten. Ich werde aber weiter unten (§§ 2 und 5 dieses Abschnitts) zeigen, dass Ersterer wahrscheinlich schon im Frühjahr und Letzterer gar schon am 9. Februar gestorben ist. So findet denn freilich das auf den Todestag bezügliche Argument auf jene beiden Heiligen, sowie natürlich auch auf den Bekenner Chariton keine Anwendung; ich werde aber bald zeigen, dass noch andere specielle Gründe uns zwingen, die drei Glaubenshelden von der aurelianischen Verfolgung zu trennen. Endlich dürfte die Stätte der fraglichen orientalischen Martyrien, wenn man von Porphyrius von Ephesus und Philomenus von Ancyra absieht, mit Lact. c. VI in Widerspruch stehen: Pamphylien, Iconium, Cäsarea in Cappadocien, Neocäsarea in Pontus, Palästina, alle diese Gegenden wird man wohl nicht zu den Thracien zunächst belegenen Territorien rechnen dürfen. — Die historische Existenz von vier resp. von vier Gruppen der fraglichen Märtyrer, nämlich der Heiligen Porphyrius von Ephesus, Heliodorus von Pamphylien, Philomenus von Ancyra, Paulus, Juliana und Stratonicus von Ptolemais, ist übrigens mehr als zweifelhaft. Denn was zunächst die drei ersten betrifft, so ist ihr geschichtliches Dasein nur durch die beiden griechischen Menologien, also durch die trüben Quellen des 10. und 11. Jahrhunderts, bezeugt, und man hat um so mehr Grund, hier apokryphe Persönlichkeiten anzunehmen, als die bezüglichen Berichte, und namentlich die Erzählung über den Glaubenskampf des Heliodorus, nichts als eine unharmonische Zusammenstellung ekelhafter Henkerscenen und abgeschmackter Mirakel repräsentiren (vgl. Menolog. Basilii iun. imp. [Ughelii Italia sacra t. X], s. 4. und 29. Novemb., S. 287. 301 und Menol. Sirl. s. 4. Nov., s. 19. Nov., s. 29. Nov., S. 484. 488. 492). Auch das Martyrium des heil. Paulus und seiner beiden Gefährten ist nur durch trübe Quellen beglaubigt, nämlich durch das

Menologium Sirleti (S. 458, s. 17. Aug.), und durch Acten, die der Märchenfabrik des Metaphrastes oder doch eines Geistesverwandten dieses Fabulators, wo sie herkommen, vollkommen würdig sind.¹⁾ Diese Acten erscheinen in ihrem Reichthum an entsetzlichen Marter- und albernen Wunderscenen, sowie in ihrer Fülle an unwahrscheinlichen oder geradezu ungeschichtlichen Angaben und Voraussetzungen als ein gänzlich gefälschtes Machwerk aus später Zeit. Die räumlichen Verhältnisse dieser „Jahrbücher“ gestatten mir nicht, mein Urtheil im Einzelnen zu begründen. Es dürfte dies aber auch kaum nothwendig sein, da selbst Tillemont (*Mém. t. IV*², S. 721) und sogar der Jesuit Du Pin (a. a. O. S. 447. 448, n. 7—9) der Vita nur eine sehr geringe Bedeutung beimessen. Der Kürze halber sei daher hier nur an Folgendes erinnert. Erstens lassen die Acten (c. I, n. 1. 2 ss.) den Kaiser Aurelian sich persönlich zu Ptolemais in Isaurien mit dem Processe und der Verurtheilung der fraglichen Heiligen befassen. Diese historische Voraussetzung ist aber grundfalsch. Denn einmal konnte Aurelian zu Ptolemais in Isaurien keine Christen persönlich verfolgen, weil nie eine Stadt dieses Namens in jener Provinz existirt hat (vgl. Du Pin a. a. O. S. 447, n. 5). Sodann konnte Aurelian in Kleinasien und im Orient überhaupt keinen Christen persönlich dem Henker überliefern, da er, wie schon wiederholt hervorgehoben wurde, während seiner ganz kurzen christenfeindlichen Periode in Thracien weilte. Allerdings hat er sich während seiner Regierung mitunter längere Zeit im Orient aufgehalten, aber nur in den Jahren 271—273, also in einer Zeit, wo er die Christen noch als gesetzmässig bestehende Corporation anerkannte und beschützte (Vop. Aur. c. 22 ss. 30—33; Firmus, c. 5, verglichen mit Zos. I, 50. 51. 59—62). Zweitens macht Aurelian nach den Acten (c. I, n. 5.) der heil. Juliana den Vorschlag,

1) Dieses gefälschte Document ist bei Surins (III, s. 17. Aug.) und hiernach wieder bei Du Pin (*Acta Sanct. Boll. Augusti t. III* [t. XXXIV]. s. 17. Aug., S. 448—454) abgedruckt. Ueber den Verfasser der acta s. Pauli et Julianae vgl. Du Pin a. a. O., S. 448, n. 8.

sie für den Preis ihres Rücktrittes zum Heidenthum zur Kaiserin und zu seiner rechtmässigen Gemahlin (*uxor legitima*) zu erheben. Diese Mittheilung, an und für sich unwahrscheinlich, wird aber durch die Geschichte widerlegt: Der Imperator war damals schon längst verheirathet; von seiner Gemahlin — Ulpia Severina hiess sie nach den Münzen (vgl. Cohen V, S. 152) — hatte er eine Tochter (vgl. Vop. Aur. c. 42. 45).

§ 2. Ueber das Martyrium des heil. Mamas.

Baronius (M. R. s. 17. Aug., S. 522; Ann. eccl. II, S. 506, n. VIII), Ruinart (Acta mart. [Ratisbonae 1859], S. XIII. 306. 308, n. V)¹⁾, Tillemont (Mém. t. IV², S. 728. 942) und Du Pin (Acta Sanct. Boll. s. 17. Aug., S. 423. 425, n. 9) versetzen das Martyrium des heil. Mamas von Cäsarea (in Cappadocien) in die Regierungszeit Aurelians. Diese Chronologie stützt sich aber nur auf die abendländischen Martyrologien des neunten Jahrhunderts (Ado, Usuardus, Rhabanus und Notker), auf den widersinnigen Bericht im Menologium Basilii (s. 2. Septemb., S. 246. 247), endlich auf die notorisch gefälschten Acten des Heiligen, in deren Verurtheilung Ruinart (S. 306, n. I), Tillemont (Mém. IV², S. 940—942) und sogar die Jesuiten Sollier (ed. Mart. Us., S. 473) und Du Pin (a. a. S. 424. 425, n. 5. 6.: 427, n. 17, 184) übereinstimmen. Dagegen schweigen die älteren und authentischen Quellen, Sozomenus (Hist. eccl. [ed. H. Valesius] V, 2) und vor Allem die Kirchenväter Basilius der Grosse (Homilia 26 de Martyre Mamante) und Gregor von Nazianz (Homilia 43 de nova Dominica, de vere et de s. Mamante, bei Ruinart, S. 306. 307, n. I. II) gänzlich über die Zeit, in der das Martyrium des Mamas stattfand. Wir wissen also nicht, unter welchem Kaiser der cappadocische Heilige den Tod erlitten hat, und mit diesem negativen Er-

1) Von jetzt ab citire ich diese Sammlung von Märtyreracten stets nur nach der Regensburger Ausgabe von 1859, die übrigens bloss ein wörtlicher Abdruck der Veronenser Edition von 1731 ist.

gebniss muss eine besonnene Kritik sich um so eher begnügen, als der Chronologie des Baronius die oben (S. 478 bis 484) ausgeführten allgemeineren Gründe entgegenstehen. So unzweifelhaft also die nackte Thatsache des Martyriums durch die beiden Homileten des vierten Jahrhunderts verbürgt ist, ebenso sehr sind wir über die Zeit jenes tragischen Ereignisses im Unklaren. Die Geschichte des erlauchten Blutzeugen der griechischen Kirche wurde früh von der üppig wuchernden Legende umrankt; wenigstens weiss schon Basilius von Cäsarea über Wunder an seinem Grabe zu berichten (Homilia 26 bei Ruinart, S. 307, n. II), und bereits Gregor von Nazianz (Hom. 43 a. a. O.) lässt den Heiligen eine Zeitlang sein Leben von der Milch einer Hirschkuh fristen („Mamas ille insignis et pastor et martyr, qui prius quidem cervas mulgebat ad sanctum virum novo et inusitato lacte alendum certatim properantes“ etc.). Es war also wohl schon damals unmöglich, bezüglich der Nebenumstände des gefeierten Martyriums das Wahre vom Falschen zu sondern, und so werden auch die beiden berühmten cappadocischen Oberhirten bereits nicht mehr genau gewusst haben, in welcher Verfolgung ihr gefeierter Landsmann seine religiöse Ueberzeugungstreue mit dem Tode besiegelt hat¹⁾.

§ 3. Ueber das Martyrium des heil. Conon und seines zwölfjährigen Sohnes.

Papebroch (Acta Sanct. Boll. Maii t. VI [t. XVII], s. 29. Maii, S. 353 ff.; vgl. S. 351, n. 2) hat die griechisch geschriebenen Acten beider Heiligen nach dem Codex Vaticanus, n. 866, fol. 326 edirt. Er sowohl als Tillemont (Mém. IV², S. 720. 725. 936—939) wollen den Kern der Vita auf authentisches Material, auf die Proconsularacten,

1) Auch über den Todestag des Mamas sind wir nicht genau unterrichtet. Nach den abendländischen Martyrologien fällt sein Martyrium auf den 17. August, nach den Acten und den Menologien auf den 2. September. Dagegen deutet Gregor von Nazianz, der authentische Gewährsmann, in seiner Homilie an, dass der Heilige im Frühling den Tod erlitten hat (vgl. Du Pin a. a. O. S. 425, n. 10).

zurückzuführen, wenn sie auch einige Fehler rügen und zugeben, dass die fragliche Biographie schwerlich vor dem constantinischen Zeitalter redigirt sei. Kühler urtheilt der Jesuit Sollier (ed. Mart. Us., S. 303) über den historischen Werth unserer Acten: er erinnert mit Recht daran, dass Ruinart es nicht gewagt hat, dieselben unter seine *acta martyrum sincera et selecta* aufzunehmen. Nach meiner Ueberzeugung ist die *vita s. Cononis* einfach ein gefälschtes Machwerk aus ziemlich später Zeit. Sie lässt sich nämlich schon aus dem Grunde nicht auf die Proconsularacten zurückführen, weil der gesammte historische Hintergrund darin durchaus unhaltbar ist: Der Richter, auf dessen Befehl die beiden Märtyrer hingerichtet werden, wird *Δομετιανὸς Κόμης* genannt (vgl. Acta, S. 353, n. 1; S. 354, n. 5). Tillemont selbst muss aber einräumen, dass Würde und Rang eines Comes vor Constantin nicht vorkommt. Ferner wird der tragische Vorgang (vgl. S. 353, n. 1; S. 354, n. 5) mit der aurelianischen Verfolgung in Verbindung gebracht. Diese Chronologie muss jedoch nach den oben (S. 478—484) ausgeführten allgemeineren Kriterien als unzulässig gelten.¹⁾ Weiter fehlt es in den Acten auch nicht an Wunderscenen: S. 353, n. 1 heisst Conon *συνόμιλος ἀγγέλων Θεοῦ*; ibid. n. 2 wird erzählt, wie der Heilige auf überirdische Weise einen reissenden Fluss zum Stehen bringt, so dass die Volksmenge übersetzen kann; endlich lässt sich (S. 354. 355, n. 6) kurz vor dem Tode der Heiligen eine himmlische Stimme (*φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν*) vernehmen, die in längerer Apostrophe beide Blutzeugen zum sofortigen Eintritt in's Himmelreich auffordert. —

Nach obigen Erörterungen lassen sich die Acten in keiner Weise als Quelle für die Geschichte der zwei Heiligen

1) Den Todestag beider Heiligen entlehnen wir einigen weiter unten zu erwähnenden abendländischen Martyrologien; die Acten geben keine nähere Zeitbestimmung. — Tillemont (*Mém.* IV², S. 720) geht von der willkürlichen Voraussetzung aus, als hätte das Verfolgungsedict Aurelians leicht noch vor seiner Ermordung bis nach Iconium in Lycaonien gelangen können.

verwerthen. Es ist also eine durchaus verwerfliche Annahme, wenn Papebroch (S. 352, n. 4) unter Berufung auf diese gefälschte Vita sich mit Bestimmtheit dahin entscheidet, Conon und sein Sohn hätten entweder unter Kaiser Aurelian oder, was noch wahrscheinlicher sei, unter Trajan gelitten. Was diese letztere gleichfalls unhaltbare Chronologie betrifft, so hat schon Tillemont (Mém. IV², S. 939) nicht mit Unrecht hervorgehoben, dass sie mit den Acten im Widerspruch steht und durch keinen einzigen Beweis gestützt wird. Die Sache muss aber noch schärfer gefasst werden: Die Art und Weise, wie die Acten die Christenhetze, der Conon und sein Sohn erlagen, charakterisiren (S. 353, n. 1:, ἀπεστάλη Δομετιανὸς... καταπιεῦσαι πάντας προσκυνεῖν καὶ σπένδειν τοῖς μικροῖς εἰδώλοις. Εἰσελθὼν οὖν εἰς τὴν Εἰκονίων πόλιν... ὑπεβλήθη αὐτῷ Κόνων“ κτλ. — S. 354, n. 5: „Δομετιανὸς εἶπεν· — ἐγὼ γὰρ ἐκελεύσθην παρὰ τοῦ αὐτοκράτορος τοὺς μὴ πειθόμενους θύειν τοῖς θεοῖς τιμωρίαις διαφόροις αἰκίζειν“) passt nämlich durchaus nicht auf die Zeiten Trajans. Denn diese Stellen der Vita setzen voraus, dass der Comes Domitian die Christen im Auftrage seines Herrn aufsuchen liess. Das hat aber Trajan in seiner bekannten Instruction an den bithynischen Statthalter Plinius den Jüngeren ausdrücklich untersagt (C. Plinii epistolar. l. X, ep. 98 Traianus Plinio: Conquirendi non sunt [scil. Christiani]. si deferantur et arguantur, puniendi sunt“ etc.).

Es ist schliesslich die Frage: Darf man den heil. Conon und seinen zwölfjährigen Knaben, der in der spätern Tradition zuweilen Conellus, d. i. der kleine Conon, genannt wird, und die beide sicher nicht unter Trajan oder Aurelian gelitten haben, überhaupt noch als geschichtliche Persönlichkeiten gelten lassen? Man könnte geneigt sein, auch diese Frage zu verneinen. Denn erstens werden beide Heiligen noch nicht einmal in den älteren abendländischen Martyrologien (Martyrologium Hieronymi, Bedae und Romanum vetus seu parvum) erwähnt, obgleich auch diese älteren Calendarien erst dem

7. resp. 8. Jahrhundert angehören (vgl. Mart. Us. ed. Soller., S. 303). Zweitens haben zwar die etwas jüngern Martyrologien des 9. Jahrhunderts, Ado und nach ihm Usuardus und Notker, Kenntniss von dem fraglichen Martyrium, gehen aber wie die Acten von der unhistorischen Voraussetzung aus, das tragische Ereigniss hätte unter Kaiser Aurelian stattgefunden (vgl. Sollerius a. a. O. S. 302. 303). Gleichwohl, glaube ich, dürfen wir in diesem Falle der Autorität des Martyrologisten Ado, des ältesten Gewährsmannes für die Geschichte der beiden Heiligen (vgl. Sollerius S. 303), so weit vertrauen, dass wir an der einfachen Thatsache des Martyriums festhalten, dagegen bezüglich der Zeit und sämmtlicher Nebenumstände uns für das „*parum liquet*“ entscheiden. Freilich bedaure ich es lebhaft, diese Concession nicht auf eine authentischere Quelle basiren zu können, und ich gestehe offen, dass ich bezüglich der occidentalischen Heiligen in der blossen Autorität der Martyrologisten des 9. Jahrhunderts keinen vollgültigen Beweis für die historische Existenz der betreffenden Heiligen zu erblicken vermag. Im vorliegenden Falle handelt es sich aber um orientalische Märtyrer. Das Zeugniß Ados gewinnt also dieses Mal eine erhöhte Bedeutung, da naturgemäss der Cultus eines orientalischen Heiligen sich in viel späterer Zeit im fernen Abendland — also hier im südlichen Gallien — Bahn brechen musste, als umgekehrt die Verehrung eines abendländischen Heiligen im Occident selbst.

§ 4. Ueber den angeblichen Bekenner Chariton.

Zwei allgemeinere oben (S. 478 ff.) näher ausgeführte Gründe zwingen mich, im Gegensatz zu Baronius (Ann. eccl. II, S. 506, n. IX) die confessio des heil. Chariton von der aurelianischen Verfolgung zu trennen, nämlich erstens das beredte Schweigen des Eusebius und selbst der Osterchronik über die Wirkungen der aurelianischen Blutedicte und dann die stattliche Entfernung Thraciens von dem lycaonischen Iconium. Weiter stützt sich die Chronologie des Kardinals nur auf die von dem Fabulator

Metaphrastes herrührenden Acten des Heiligen (abgedruckt bei Surius III, s. 28. Sept., S. 293—296) und den derselben oder doch einer ähnlichen trüben Quelle entstammenden Bericht des Menologium Basilii (s. 27. Sept., S. 264) und des Menologium Sirleti (s. 28. Sept., S. 472). Mit Recht verwirft S. Basnage (II, S. 431, n. IV) diese Vita als apokryph. Sie erweist sich in der That in jeder Hinsicht als würdiges Product der Metaphrastes'schen Märchenfabrik. Dass sie erst in sehr später Zeit abgefasst ist, wird vom byzantinischen Herausgeber (c. XV) selbst zugestanden. Zweitens gehen diese Acten im schroffsten Widerspruch mit Lact. c. VI von der grundfalschen Voraussetzung aus, als seien die Verfolungsrescripte Aurelians in allen Städten des römischen Reiches publicirt worden (Acta s. Charitonis c. II: „Deinde in unaquaque civitate et regione, quae eius parebat imperio, in foro impium proponens edictum hortabatur“ etc.). Ferner ist c. IV plötzlich die Rede von mehreren Kaisern. Endlich erscheint Chariton in unserer Vita als Wunderthäter: c. IX wird seine Thaumaturgie im Allgemeinen gerühmt, nach c. XII zaubert er durch sein Gebet einen Quell aus einem Felsen hervor. — Trotz all dieser nicht zu beseitigenden Schwierigkeiten ist die Kritik selbst eines S. Basnage (a. a. O.) conservativ genug, in Uebereinstimmung mit Baronius einen aurelianischen Bekenner Namens Chariton zuzulassen, und zwar aus zwei Gründen. Sein erstes Argument („Da es mehrere Heiligen Namens Chariton gibt, kann wohl Einer unter Aurelian die Rolle eines Bekenner's gespielt haben“) beweist aber, weil zu vag und unbestimmt, eben gar nichts. Noch weit unzulässiger ist aber Basnage's zweiter Grund: er beruft sich nämlich auf den Chronographen Nicephorus, der allerdings des Bekenner's Chariton gedenkt, und meint, dieser Autor hätte lange vor Metaphrastes geschrieben. Das ist aber ein Irrthum: Der berühmte Fabulator gehört dem zehnten Jahrhundert an (vgl. Ruinart, praef. gen., S. 6. 7, § I, n. 8 und Baillet a. a. S. 40), und Nicephorus hat seine Compilation, wie aus dem Schlusse derselben erhellt, nicht

viel früher, nämlich unter Basilius I. (867—886), verfasst. Selbstverständlich kann dieser späte Schriftsteller nicht als vollständige Quelle in der vorliegenden Streitfrage gelten.

Papebroch (*Annotationes ad ephemerides Graeco-Moscas ad diem IV. Kal. Sept. bei Pagi, critica I, S. 296, n. V*) und nach ihm Pagi selbst (*a. a. O.*) wollen den Chariton nicht als aurelianischen Bekenner und späteren Mönch, sondern nur als palästinensischen Abt des vierten Jahrhunderts gelten lassen. Allein diese Annahme stützt sich bloss auf einige Stellen der gefälschten *Vita s. Charitonis* und ist daher unzulässig. Noch weniger kann man aber der Hypothese Tillemonts (*Mém. IV², S. 934. 935*) zustimmen, der aus den Acten und den Menologien zwei verschiedene Heilige Namens Chariton reconstruiren will, einen Bekenner oder gar Märtyrer aus der Zeit der römischen Verfolgung und einen Abt des 4. Jahrhunderts. Denn erstens ist es immerhin sehr problematisch, die Existenz von zwei gleichnamigen Heiligen anzunehmen, wenn man, wie hier, kaum in der Lage ist, einen Heiligen dieses Namens zuzulassen, und zweitens besteht das Material, auf Grund dessen sich der französische Kirchenhistoriker seine mehr als gewagte Combination zurechtlegt, nur aus den trüben byzantinischen Quellen des 10. und 11. Jahrhunderts. — Das Resultat obiger Untersuchungen ist also ein doppeltes: Einmal hat das angebliche Bekenntniss dieses Heiligen in keinem Falle etwas mit der aurelianischen Verfolgung zu schaffen, und zweitens ist die historische Existenz dieses Heiligen überhaupt, weil nur auf die späten und grösstentheils widersinnigen Berichte der Griechen basirt, höchst zweifelhaft.

§ 5. Ueber das angebliche Martyrium des heil. Athenodorus.

Baronius (*M. R. s. 18. Oct., S. 662. 663, Annot. d; Ann. II, S. 506, n. IX*) rechnet auch den pontischen Heiligen Athenodorus unter die Opfer der aurelianischen Verfolgung. Zu Gunsten dieser Annahme liesse sich der Todestag des fraglichen Blutzeugen geltend machen. Derselbe starb

nämlich nicht, wie der Kardinal willkürlich behauptet, am 18. October — diese Chronologie lässt sich gar nicht quellenmässig belegen —, auch nicht am 7. November, wie solches die späten Kalendarien der griechischen Kirche, die Menäen, das Menologium Sirleti und das von Maximus von Cythera redigirte Menologium, angeben (bei Bollandus, *Acta Sanct. Februarii* t. II [t. IV], s. 9. Febr., S. 288). Als den richtigen Todestag des Athenodorus hat man vielmehr mit Bollandus (a. a. O.) den 9. Februar anzusehen; unter diesem Tage erwähnen nämlich die etwas älteren occidentalischen Martyrologen Beda und Ado den Bruder des Gregorius Thaumaturgus. Und ferner, das Schweigen des Homileten Gregor von Nyssa (in seiner Biographie des Gregorius Thaumaturgus¹⁾) ist wenigstens noch kein vollgültiges Argument gegen die Annahme des Baronius, insofern der Bischof von Nyssa überhaupt des Athenodorus mit keiner Sylbe gedenkt. Gleichwohl zwingen mich aber überwältigende Gründe, die Annahme des Kardinals zu verwerfen. Setzen wir vorläufig voraus, der pontische Heilige sei überhaupt zum Martyrium gelangt, so muss man doch immerhin mit Basnage (II, S. 431, n. IV) die Chronologie, wonach der fragliche Glaubenskampf gerade unter Aurelian stattgefunden hat, als unhistorisch ansehen. Denn die erwähnten griechischen Kalendarien (bei Bollandus a. a. O.) bezeichnen den Athenodorus eben nur ganz allgemein als Märtyrer, fügen aber ihrer Notiz keineswegs auch den Namen des betreffenden christenverfolgenden Kaisers bei. Der Bruder des Gregorius Thaumaturgus darf aber zweitens überhaupt nicht als Blutzeuge gelten. Denn einmal beobachten die älteren und authentischen Quellen, Eusebius, Rufinus und Hieronymus (De viris illustribus c. 65, bei Tillemont *Mém.* IV², S. 660), tiefes Stillschweigen über das fragliche Martyrium, und zwar die beiden Ersteren noch dazu unter Umständen, die einer

1) Bei Surius IV, s. 17. Nov., S. 390 ff.: *Vita s. Gregorii Thaumaturgi* — per Gregorium episcopum Nyssenum scripta Gratiano Herreto Gallo interprete.

directen Leugnung des tragischen Vorganges vollständig gleichkommen. Was nämlich zunächst den Bischof von Cäsarea betrifft, so erwähnt er den Athenodorus in Verbindung mit seinem Bruder Gregorius an drei Stellen: H. e. VI, 30. VII, 14 und VII, 28. An der zweiten Stelle rechnet er beide Brüder unter die berühmteren bischöflichen Zeitgenossen des christenfreundlichen Imperators Gallienus; VII, 28 zählt er die Brüder zu den hervorragenderen Vätern des antiochenischen Concils, welches anlässlich der Häresie des Paul von Samosata stattfand; VI, 30 endlich führt er Athenodorus und Gregor unter den ausgezeichnetsten Schülern des Origenes auf und hebt rühmend hervor, wegen ihrer vorzüglichen theologischen Gelehrsamkeit seien sie auffallend früh, fast noch im Jünglingsalter, zur oberhirtlichen Würde befördert worden. Eusebius gedenkt also wiederholt, wie des pontischen Gregor, so auch des Athenodorus mit der grössten Anerkennung; gleichwohl bezeichnet er auch nicht im Entferntesten den letzteren als Blutzeugen. In diesem beredten Schweigen liegt also ein zwingender Beweis gegen das angebliche Martyrium des Athenodorus. Noch auffallender muss es erscheinen, dass der eusebianische Interpret Rufinus (VII, 25) nur dem Gregorius, und auch diesem noch im Widerspruch mit Eusebius, das Prädicat Martyr ertheilt, obgleich er in Wiedergabe der betreffenden eusebianischen Stellen naturgemäss auch von Athenodorus spricht. Aber nicht bloss die älteren Quellen, sondern auch zwei späte abendländische Martyrologisten, Beda im achten und Ado gar im neunten Jahrhundert, wissen von einem Martyrium des Athenodorus noch nichts: Beide führen den pontischen Bischof bloss ganz allgemein als Heiligen, nicht als Blutzeugen auf, obwohl es ihnen sonst doch so geläufig ist, den Namen der von ihnen verzeichneten Heiligen das Wörtchen martyr beizufügen (vgl. Bollandus a. a. O.). Es darf also als gewiss gelten, dass Athenodorus, dessen historische Existenz durch Eusebius ausreichend verbürgt ist, nicht den Märtyrertod erlitten hat. Tillemont's Kritik lässt in diesem Falle wieder, wie so häufig, die

erforderliche schneidige Schärfe vermissen. Er lässt es nämlich einfach dahingestellt sein, ob Athenodorus Märtyrer gewesen sei oder nicht.¹⁾ Consequenter geht dieses Mal der Jesuit Bollandus vor, wenn er (a. a. O.) überhaupt das Martyrium des Athenodorus bezweifelt. Mit Unrecht will er aber für seinen Heiligen wenigstens die Gloriole eines Bekenners retten: ein solches harmonistisches Verfahren wird durch das beredte Schweigen der älteren Quellen und selbst eines Beda und Ado über jeglichen Glaubenskampf des pontischen Bischofs vollständig ausgeschlossen.

Anhang: Ueber den dalmatischen Märtyrer Anastasius.

Baronius (M. R. s. 21. Aug., S. 528. 529, Annot. c; Ann. II, S. 505, n. V) und der Jesuit Cuperus (Acta Sanct. Boll. Augusti t. IV [t. XXXV], s. 21. Aug., S. 407. 408, n. 5—8) setzen zur aurelianischen Verfolgung auch das Martyrium eines Anastasius in Beziehung, der zu Salonä (Spalatro) in Dalmatien gelitten haben soll. Allein diese Chronologie, die sich im Wesentlichen nur auf das späte nicht besonders zuverlässige Zeugniß des dem neunten Jahrhundert angehörenden Martyrologen Ado stützt (vgl. Mart. Us. s. 21. Aug., S. 480 und Cuperus a. a. O., S. 407, n. 1, 408, n. 7), muss im Hinblick auf folgende Gründe als völlig hinfällig erscheinen. Erstens befindet sich die Stätte dieses Martyriums in beträchtlicher Entfernung von Thracien. Noch bedenklicher ist zweitens, dass der Heilige im August, also nach der Zeit zwischen Januar und Mitte März, gestorben sein soll. Endlich be-

1) Vgl. Tillemont, Mém. IV², S. 660. 661. Der französische Kirchenhistoriker legt freilich mit Recht auf das Zeugniß der Menäen kein Gewicht, allein nach obigen Ausführungen erblickt er ohne ausreichenden Grund umgekehrt in dem Schweigen der älteren Quellen keinen vollgültigen Beweis gegen das betreffende Martyrium.

zeichnen die älteren occidentalischen Martyrologen, der sogenannte Hieronymus und der Verfasser des *Romanum parvum*, unseren Heiligen ganz allgemein als Märtyrer, ohne den Namen des betreffenden christenverfolgenden Kaisers beizufügen („*Salonae Anastasii martyris*; vgl. Cuperus a. a. O.). Der fragliche dalmatische Märtyrer steht also zur Regierungszeit Aurelians in gar keinem Zusammenhang.

Die Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode nach Apokryphen, Talmud und Kirchenvätern.

Von

Dr. Aug. Wünsche.

(Schluss.)

Eingehend wird Ausdehnung und Grösse beider Orte beschrieben. Das Paradies ist sechzig Mal so gross als die Welt und die Hölle ist sechzig Mal so gross als das Paradies. Die betreffende Stelle¹⁾ lautet: „Aegypten misst 400 Parasangen im Quadrat, Aegypten ist sechzig Mal kleiner als Aethiopien, dieses sechzig Mal kleiner als die Erdoberfläche und diese sechzig Mal kleiner als der Garten, dieser sechzig Mal kleiner als Eden, dieses sechzig Mal kleiner als das Gehinnom; solchergestalt verhält sich die Grösse der Erde zu der des Gehinnom ungefähr wie der Deckel zum Topfe.“ Nach anderen Zeugnissen sind Paradies und Gehinnom geradezu unendlich.

Paradies wie Hölle enthalten ferner verschiedene Abtheilungen oder Abstufungen für die Grade des Verdienstes oder der Strafe. Im Paradiese hat jeder Fromme eine Wohnung nach seinem Range.²⁾ Die Bussfertigen nehmen eine höhere Stufe ein als die Frommen,³⁾ noch höher stehen die Märtyrer, sie behaupten unter allen Insassen den höchsten Rang.⁴⁾ Ueber allen aber thront die Schechina.

1) Taanith Fol. 10^a vergl. Pesachim Fol. 54^a.

2) S. Schabb. Fol. 149^b.

3) S. Sanhedr. Fol. 99^a.

4) S. Baba batra Fol. 10^b.

Ihre Abtheilung bildet die höchste Stufe des Paradieses, Araboth genannt, worin sich die Schätze des Lebens, des Heiles und des Segens befinden.¹⁾ Eine eingehende Beschreibung darüber gibt der Jalkut Schimoni zu Gen. C. 2, 8 No. 20: Die Gerechten haben im Paradiese sieben Häuser: im ersten wohnen die Märtyrer, wie z. B. R. Akiba und seine Genossen, im zweiten befinden sich die im Meer Untergegangenen, im dritten R. Johanan ben Saccai und seine Schüler. Worin bestand sein Vorzug (eig. seine Kraft)? Er sagte: Wenn alle Himmel Vorhänge wären, alle Menschen Schreiber und alle Wälder Griffel, sie könnten nicht aufzeichnen, was ich von meinem Lehrer erlernt habe und es ist mir davon nichts entgangen (eig. ich habe davon nicht fehlen lassen), was nur so viel wäre, wie der Hund im Meere leckt. In der vierten Abtheilung wohnen die, welche von einer Wolke bedeckt worden sind; in der fünften sind die Bussfertigen, welche eine Stellung einnehmen, auf welche die Gerechten keinen Anspruch haben (denn sie haben die Sünde gekostet und davon gelassen), in der sechsten die Junggesellen und unverheiratheten Lehrer, welche die Sünde nie gekostet haben, in der siebenten endlich die Armen, welche der Schrift und Mischna kundig sind und Lebensart inne haben. Ueber sie sagt die Schrift (Ps. 5, 12): „Sie vertrauen auf dich und werden ewig jubeln.“ Auch das Gehinnom enthält sieben Abtheilungen oder Gemächer. Die groben Sünder kommen in tiefere Orte, wo sie über ihr wohlverdientes Geschick wehklagen.²⁾

Was die zwischen Paradies und Hölle befindliche Entfernung anbelangt, so ist dieselbe nicht sehr gross. Nach R. Jochanan beträgt sie nur die Breite einer Mauer, nach R. Acha die einer Spanne, nach anderen nur die zweier Finger oder sogar nur eine Fadenbreite.³⁾ Ganz ähnlich äussert sich Midr. Koheleth zu den Worten Koh. 7, 14: „Auch dieses gleich jenem (gegenüber jenem) hat Gott

1) S. Chagiga Fol. 12^b.

2) S. Erubin Fol. 19^b vergl. Sota Fol. 4^b.

3) S. Chagiga Fol. 27^a.

gemacht.“ Dies geht auf die Hölle und das Paradies. Wie gross ist der Raum zwischen beiden? Eine Hand breit. Nach R. Jochanan ist eine Wand dazwischen. Nach den Rabbinen liegen sie einander gegenüber, um aus einem in das andere sehen zu können.¹⁾

Zum Paradies wie zur Hölle führen drei Eingänge. In Bezug auf das Paradies heisst es:²⁾ Wenn das Paradies im jüdischen Lande ist, so ist Bethschon der Eingang, ist es in Arabien, so bildet Beth Gerem den Eingang und ist es zwischen den Strömen, so ist der Eingang in Babel. Alexander soll, als er dem Laufe eines Flusses mit wohl-schmeckendem Wasser folgte, an die Pforte des Paradieses gekommen sein.³⁾ Von den drei Eingängen der Hölle führt⁴⁾ der erste dahin von der Wüste s. Num. 16, 33; der zweite vom Meere s. Jona 2, 3; der dritte von Jerusalem s. Jes. 31, 9. In der Schule des Elia wurde gelehrt, die Hölle sei über dem Firmamente (der Veste oder Ausdehnung), oder hinter dem Finstergebirge zu suchen⁵⁾. Die Hölle galt allgemein für ein schauriges, finsternes Thal, in welchem seit der Weltschöpfung ein ewiges Feuer brenne.⁶⁾ Es wachsen zwei Palmen im Thale von Ben Hinnom, aus deren Mitte Rauch aufsteigt, und das ist die Pforte des Gehinnom.⁷⁾ Unersättlich wird die Gier der Hölle geschildert, sie verschlingt alles ohne Unterschied.⁸⁾ So sagt R. Chisda im Namen Mar Ukbas⁹⁾ mit Anspielung auf

1) Vergl. noch das. zu C. 1, 15 s. v. מעוֹרָה.

2) S. Erubin Fol. 19^a.

3) S. Tamid Fol. 32^b.

4) S. Erubin Fol. 19^a.

5) S. Tamid Fol. 32^b; Midrasch Beresch. r. Par. 33 und Vajikra r. Par. 27.

6) S. Midr. Beresch r. Par. 10.

7) S. Erubin Fol. 19^a.

8) Auch die alttestamentlichen Dichter stellten sich den Scheol unersättlich vor s. Ps. 89, 48. 49; Prov. 30, 16; Jes. 5, 14.

9) S. Aboda sara Fol. 17^a.*)

*) Mar Ukba selbst bemerkt zu der oben angezogenen Stelle: Was heisst das: gib, gib? Antwort: Das sind die zwei Töchter, die aus der Hölle schreien und die in dieser Welt sagen: Bringe her, bringe her! Und wer sind dieselben? Die Ketzerei und die Herrschsucht.

הב הב gib! gib! Spr. 30, 15: Die Stimme des Gehinnom schreit und spricht: Bringet mir die zwei Töchter (d. i. die römische Religion und die römische Regierung), welche in dieser Welt schreien und sprechen: Bringe, bringe (d. h. erstere verlangt menschliche Opfer durch Bekehrung und letztere durch Besteuerung.¹⁾ Während das alte Testament jede nähere Schilderung des Lohnes und der Strafe im Jenseits in weiser Mässigung vermeidet und nur im allgemeinen von dem Heil der Frommen und dem Elend der Bösen redet,²⁾ verbreiten sich die Rabbinen eingehend darüber. Ihre Aussprüche sind aus der Sehnsucht des menschlichen Herzens zu erklären, etwas Bestimmtes über das Jenseits zu wissen.³⁾ Jedoch viele im talmudischen Schriftthum vorkommende Anschauungen sind gar nicht dem jüdischen Boden entsprungen, sondern aus dem Vorstellungskreise anderer Völker herübergekommen. Die spätere Kabbala oder Geheimlehre fand namentlich in den rabbinischen Aussprüchen mit materiellem Beigeschmack ein weites Feld für die Auswüchse ihrer krankhaften Phantasie.⁴⁾

1) הב הב wird nämlich doppelt übersetzt, einmal durch: bringe, und das andere Mal durch: gib.

2) Vergl. Jes. 22, 17; Ps. 1, 5; 31, 20; 36, 10; Koh. 8, 11—13.

3) Wenn auch Stimmen aus jener Welt zu uns herübertönen könnten, so würden wir sie doch nicht verstehen. Wie ein Kind die tiefen Gedanken des Mannes nicht begreift, wenn es auch darüber Belehrung empfinde, so würden wir auch auf dieser Stufe unseres Erdendaseins nicht das höhere geistige Leben des Jenseits begreifen. In dieser Beziehung lautet schon ein Ausspruch des R. Chija bar Abba im Namen des R. Jochanan (Sanhedr. Fol. 90^a): Alle Propheten weissagten über die messianische Zeit, aber das zukünftige Leben hat noch kein Auge gesehen ausser Gott, der es bereitet hat denen, welche auf ihn harren s. Jes. 64, 4.

4) Ein schon recht glühendes sinnliches Gemälde über das Paradies lesen wir im Jalkut Schimoni zu Gen. C. 2, 8 No. 20. Im Paradiese gibt es viele Arten von Bäumen in allen Winkeln, die besten Gewürzbäume, ferner sind höchst anmuthige Engel darin. Der Baum des Lebens steht in der Mitte und sein Gezweig breitet sich im ganzen Garten aus. Es gibt unzählige Genüsse und Gerüche, worüber sich sieben Gewölke der Herrlichkeit befinden. Von allen vier Seiten wehen Winde,

Im Allgemeinen ist das Paradies eine Stätte der Wonne und Glückseligkeit. Die Frommen führen eine Existenz, welche die Freuden der Messiaszeit weit überbietet. Vor allen Dingen gehört zu der sinnlichen Ausschmückung des Paradieses das Gastmahl. Die Frommen sättigen sich vom Fleische des Leviathan, welcher seit dem ersten Schöpfungstage bereits zu diesem Zwecke eingesalzen wurde, und trinken Wein, welcher in den Trauben seit Anbeginn der Welt bewahrt liegt. Mit Bezugnahme auf Gen. 21, 8 heisst es:¹⁾ Einst wird Gott der Heilige den Frommen ein Gastmahl veranstalten am Tage, wo er den Nachkommen Jizchaks Gnade erweist. Sie essen und trinken und reichen den Becher unserm Vater Abraham, damit er den Segen darüber spräche, allein er spricht zu ihnen: Ich kann den Segen nicht sprechen, weil Ismael von mir hervorgegangen ist. Darauf reicht man den Becher Jizchak, welcher ihn mit den Worten ablehnt: Ich kann den Segen nicht sprechen, denn von mir ist Esau hervorgegangen. Nun kommt die Reihe an Jakob. Nimm du den Becher, sagt man zu ihm, und sprich den Segen! Allein auch er nimmt ihn nicht an, weil er zwei Schwestern geheirathet hat. Hierauf wird der Becher an Mose gegeben, welcher ihn zurückweist mit den Worten: Ich bin weder im Leben noch im Tode für würdig befunden worden in das Land Israel zu kommen. Auch Josua schlägt den Becher aus, weil er ohne Nachkommen geblieben. Endlich gelangt der Becher an David, welcher ihn annimmt, weil er König auf Erden war und mit den Worten Ps. 116, 13: Den Kelch des Heils will ich erheben und den Namen des Ewigen anrufen, spricht er den Segen. Zur Erheiterung veranstaltet Gott den Frommen Reigentänze, wobei er selbst gegenwärtig ist.²⁾

und der Duft verbreitet sich von einem Ende der Welt bis zum andern. Unter den Bäumen sitzen die Schüler der Weisen, welche das Gesetz erklären. Ein jeder hat zwei Hütten, eine von Sternen, die andere aus Sonne und Mond bestehend. Zwischen jeder Hütte ist ein Vorhang aus Gewölk und innerhalb des Paradieses sind 300 Welten.

1) S. Pesachim Fol. 119^b.

2) S. Taanith Fol. 31^a.

Doch neben diesen stark sinnlich gefärbten Aussprüchen gibt es auch solche, welche auf eine geistige Erfassung hindeuten. So laben sich die Frommen am Glanze der Schechina,¹⁾ auf welchen Umstand David hindeutete, als er sprach (s. Ps. 17, 15): Ich sättige mich beim Erwachen an deinem Bilde. Der grosse Rab gibt²⁾ folgende Schilderung vom zukünftigen ewigen Leben: Nicht gleich dem Diesseits ist das Jenseits. Im Jenseits gibt es nicht Essen und Trinken, nicht Fortpflanzung noch Vermehrung, nicht Handel und Wandel, nicht Neid, Hass und Eifersucht, sondern die Frommen sitzen mit Kronen auf ihren Häuptern und ergötzen sich am Glanze der Schechina. Damit in Uebereinstimmung steht folgender Ausspruch:³⁾ Oben (in der zukünftigen Welt) findet weder Stehen noch Sitzen, weder Neid noch Eifersucht statt. R. Eleasar (1. Jahrh.) sagte: Die Seelen der Frommen befinden sich unter dem Throne der Schechina, dagegen bringen die Seelen der Frevler ihr Dasein in einem dumpfen Hinbrüten zu. Zwei Engel stehen an den beiden Enden der Welt und schleudern sich die Seelen der Frevler zu.⁴⁾ Daher galt auch das Leben im Paradiese als das wahre Leben, zu welchem Busse und gute Werke geschickt machen. Eine Stunde reuig und tugendhaft hinieden verlebt, lautet ein Ausspruch R. Jakobs,⁵⁾ wiegt das ganze jenseitige Leben auf, ebenso wie eine Stunde der jenseitigen Wonne das ganze Erdenleben aufwiegt.⁶⁾ Uebrigens fehlt es nicht an Stimmen, nach welchen die Fortdauer nach dem Tode nicht in einem müssigen und gedankenlosen Dahinleben besteht, sondern in einer Steigerung und Vollendung des Intellects, sodass der Mensch immer fortschreitet und sich zu höheren Stufen der Vollkommenheit erhebt. R. Chija

1) S. Baba batra Fol. 10^a.

2) S. Berachoth Fol. 17^a.

3) S. Chagiga Fol. 15^a.

4) S. Schabbath Fol. 152^b vergl. Pesachim Fol. 50^a und Baba batra Fol. 10^a.

5) S. Aboth IV, 22.

6) Vergl. Gal. 6, 9.

pfl egte zu sagen:¹⁾ Die Schüler der Weisen haben auch im Jenseits keine Rast, sondern sie gehen von einer Vollkommenheit zur andern fort d. h. sie wachsen im Erkennen und Wissen. Die Schriftgelehrten setzen im Paradiese ihre Studien fort, ihre Verhandlungen heissen „himmlische Sessionen.“²⁾ Doch man folgerte nicht, dass diejenigen Gelehrten, welche ihre Genossen hier auf Erden an Gelehrsamkeit überragten, auch im Paradies einen ihrer diesseitigen Würde entsprechenden Rang einnehmen. Im Gegentheil da dort die moralische Weltordnung zur Geltung kommt, alle Unebenheiten ausgeglichen sind, so sieht sich mancher Gelehrte, welcher auf Erden einen hohen Rang einnahm, dort tiefer gestellt. Bezeichnend dafür ist ein Ausspruch R. Josua's:³⁾ Ich fand dort eine verkehrte Welt, sprach derselbe zu seinem Vater, die hier oben waren, sind dort unten, und die hier unten waren, sind dort oben. Nein, erwiderte der Vater, da hast du die rechte Welt gesehen! R. Sera erzählte einmal: Gestern Nacht erschien mir R. Jose bar Chanina im Traume und ich fragte ihn: Neben wem sitztest du im himmlischen Rathe? Neben R. Jochanan, erhielt ich zur Antwort. Neben wem sitzt dieser? fragte ich wieder. Neben R. Janai. Und dieser neben wem? Neben R. Chija, war die Antwort. Aber warum sitzt nicht der würdige R. Jochanan neben R. Chija? fragte ich wieder. Der Sohn des Schmiedes, erhielt ich zur Antwort, hat solche hohe Reinheit und Heiligkeit nicht erlangt, um an den Ort zu kommen, wo Funken sprühen und wo das Feuer der Heiligkeit und des Verdienstes des R. Chija lodert.⁴⁾ R. Chabibi bar Sumka bat den Propheten Elia, ihm die Rangordnung der hingeschiedenen Weisen im Himmel zu zeigen, welcher ihm aber zur Antwort gab: Alle Weisen darfst du neben ihren Thronen schauen, nur nicht den R. Chija. Woran

1) S. Moed katan Fol. 29^a.

2) S. Berachoth Fol. 18^b.

3) S. Baba batra Fol. 10^b.

4) S. Baba mezia Fol. 85^b.

werde ich diesen erkennen? fragte er den Propheten. Daran, wurde ihm zur Antwort, dass alle übrigen Weisen, wenn sie ihre strahlenden Throne verlassen, von Engeln begleitet werden, R. Chija hingegen geht ohne Begleitung. Von Neugierde getrieben richtete Chabibi seinen Blick auf den herannahenden R. Chija, allein es schwirrten zwei feurige Ruthen herbei, peitschten ihn in die Augen, und er wurde blind.¹⁾

Wie das Paradies der Aufenthaltsort der Frommen, so ist die Hölle der Aufenthaltsort der Frevler. Die Rabbinen haben eine ganze Reihe von Personen aufgestellt, welche durch ihr sündiges Leben im Diesseits die selige Zukunft verwirkt haben und somit der Hölle anheim gefallen sind. Es gehören dazu die Götzendiener, die Verräther und die Epikuräer, welche nichts vom Gesetze halten und die Auferstehung der Todten leugnen; desgleichen diejenigen, welche andere Menschen zur Sünde verleiten, wie Jerobeam ben Nebat und seine Genossen, ferner die sich von den Wegen der Gemeinde absondern oder mit ihr tyrannisch verfahren, sie alle bleiben ewig in der Hölle, wie Jes. 66, 24 geschrieben steht: Ihr Wurm wird nicht sterben und ihr Feuer nicht verlöschen.²⁾ Nach einem Ausspruche des R. Eleasar³⁾ verfällt der Hölle auch derjenige, welcher die heiligen Dinge (wie Opfer, Erstgeburten und deren Auslösung) entheiligt, die verordneten Festzeiten verachtet, seinen Nächsten öffentlich beschämt, den Bund unseres Vaters Abraham bricht und das Angesicht d. i. den Inhalt der Thora vorschriftswidrig aufdeckt (erklärt). Wäre er auch im Besitze der Thora und guten Werke, so hätte er doch keinen Antheil am ewigen Leben. In Bezug auf Verleumdung heisst es:⁴⁾ Wer seinen Nebenmenschen öffentlich beschämt, ist vom künftigen Leben ausgeschlossen. Ferner haben keinen Antheil

1) S. Baba mezia Fol. 85^b.

2) S. Rosch haschana Fol. 17^a.

3) S. Aboth III, 15.

4) S. Sanhedr. Fol. 107^a.

an der künftigen Welt:¹⁾ 1) Das Geschlecht der Sintfluth. Dasselbe steht auch nicht vor Gericht, sondern bleibt für immer in der Hölle s. Gen. 6, 3. 2) Das Geschlecht der Zerstreuung, welches aber vor Gericht erscheint s. Gen. 11, 8; 3) Die Bewohner Sodoms, sie erscheinen aber vor Gericht s. Gen. 13, 13; 4) Die Kundschafter s. Num. 14, 31; 5) Das Geschlecht der Wüste, das sind die 600000, welche in der Wüste gestorben, sie erscheinen auch nicht vor Gericht; 6) Korach und sein Anhang s. Num 16, 33;²⁾ 7) Die zehn Stämme, so lange sie sich nicht bessern s. Deut. 29, 28; 8) Die Leute einer verderbten Stadt s. Deut. 13, 13. R. Gamliel zählt noch hinzu 9) die kleinen Kinder heidnischer Frevler, dem aber R. Akiba widerspricht.³⁾ Auch die Augen dessen, welcher auf die Schriftgelehrten neidisch ist, werden im Jenseits von Rauch gequält.⁴⁾ Ebenso bleiben nach R. Eleasar⁵⁾ alle Nichtjuden d. h. diejenigen, welche sich zum Judenthum nicht bekehren, von der zukünftigen Welt ausgeschlossen. R. Eleasar und R. Jochanan (um 250) ferner sprechen⁶⁾ denen, die das Gesetz verlassen und den Götzen huldigen, das künftige Leben ab. R. Chija bar Abba (um 270) und R. Tanchum ben Chanilai (um 325) schliessen wieder die Völker der Welt vom Jenseits aus.⁷⁾ R. Josua zieht⁸⁾ aus den Worten Num. 23, 10: Sterbe ich den Tod der Frommen und sei ein solcher mein Ende, den Schluss, dass nur der, welcher wirklich den Tod der Frommen stirbt von der Hölle verschont bleibe. Ueberhaupt gilt die Zahl der zur Hölle Verdamnten für sehr gross, da das Böse das Gute hier

1) Sanhedr. Fol. 107^b.

2) Den Söhnen Korachs jedoch, welche weniger schuldig waren, wird nach Sanhedr. Fol. 110^a ein besonderer Ort in der Hölle eingeräumt, von wo sie Gott Loblieder singen.

3) S. Sanhedr. 110^b vergl. Jerusch. Berach. IX, 1 und Jerusch. Schebiith IV Ende.

4) Baba batra Fol. 75^a.

5) Aboda sara Fol. 24^a vergl. Sanhedr. Fol. 105^a.

6) Kethub. Fol. 111^b.

7) S. Midrasch Bereschith r. Par. 3.

8) S. Sanhedr. Fol. 105^a.

auf Erden überwiegt. Nicht jedem wird das Glück zu Theil, lautet ein alter Ausspruch der jüdischen Weisen, von zwei Tischen, vom diesseitigen und jenseitigen, zu geniessen. R. Jochanan¹⁾ erkannte im Hinblick auf Sach. 13, 8 überhaupt nur einem Drittel des ganzen Menschengeschlechts das Paradies zu, die übrigen zwei Drittel seien der Hölle verfallen.²⁾ Die zur Hölle Verdammten haben keine Ruhe. So heisst es:³⁾ Die Seelen des dritten Haufens, sowie die Seelen der Gottlosen sind dem Engel Duma überwiesen, welcher über die Geister gesetzt ist, die Seelen der Gottlosen finden keine Ruhe, jedoch die Seelen der Mittelmässigen finden Ruhe. Die Verdammten werden durch mannigfache Strafen gequält und gepeinigt. Unter den verschiedenen Höllenstrafen nimmt das Feuer (אש של גיהנום) die erste Stelle ein. Es soll die brennenden Qualen der Gottlosen nach dem Tode versinnbildlichen. Für die Korachiten wird die Hölle monatlich neu eingerichtet und sie siedeln darin wie das Fleisch im Topfe.⁴⁾ Nach anderen Aussprüchen geschieht die Anfachung des Höllenfeuers mit jeder neuen Woche am Ausgange des Sabbaths. Darüber verbreitet sich der Talmud⁵⁾ in einem etwas mysteriösen Gespräche zwischen dem Tyrann Rufus und R. Akiba. „Der ruchlose Tyrann Rufus, heisst es daselbst, fragte einmal den R. Akiba, worin der Vorzug des Sabbaths vor den übrigen Tagen bestehe, da ihm die Juden so grosse Ehre erwiesen. Warum ehrt man dich mehr, warf R. Akiba ein, als die anderen Menschen? Der Tyrann Rufus antwortete: Weil es so dem Könige und meinem Herrn geziemt. So geziemt es auch dem Könige der Könige, dem Herrn unserem Gott, sagte R. Akiba, dass wir den Sabbath den übrigen Tagen vorziehen. Darauf der Tyrann

1) S. Sanhedr. Fol. 111^a.

2) Resch Lakisch dagegen versteht unter dem Drittel, welches nach Sach. 13, 8 in der Hölle verbleiben soll, den dritten Theil von Sem d. i. von den Juden.

3) S. Schabb. Fol. 152^b.

4) S. Baba batra Fol. 74^a.

5) S. Sanhedr. Fol. 65^b.

Rufus: Wer kann bestimmt sagen, oder woher weisst du, dass euer Sabbath der siebente Tag und in Wahrheit der Sabbath ist, es kann doch auch ein andrer Tag als der siebente sein. Akiba: Das lässt sich zunächst aus dem Strome Sambatjon beweisen, welcher während der sechs Wochentage heftig strömt, so dass er selbst grosse Steine mit sich fortreisst, und in dieser Zeit für die Schifffahrt unbrauchbar ist, am Sabbath aber steht er still und feiert. Sodann lässt sich auch vom Grabe deines Vaters ein Beweis erbringen, was die ganze Woche hindurch grossen Rauch und Qualm verbreitet, allein am Sabbath hört beides auf, weil das Höllenfeuer da ruht und weder Rauch noch Qualm erzeugt. Als der Tyrann Rufus sich überzeugt hatte, dass sich die Sache also verhielt, fragte er den R. Akiba: Hört das Gericht der Verdammten einmal auf? R. Akiba erwiderte: Sobald der Sabbath vorüber ist, wirst du den Rauch wieder sehen. Nachdem er die Sache probirt hatte, führte er seinen Vater durch magische Künste herauf und sprach zu ihm: Du hast bei deinem Leben den Sabbath nicht gehalten, beobachtetest du ihn in deinem Tode? Bist du Jude geworden? Der Vater antwortete: Nein, mein Sohn, wer in der Oberwelt den Sabbath nicht freiwillig beobachtet, wird ihn gezwungen in der Unterwelt beobachten. Der Sohn fragte weiter: An welchem Tage enthaltet ihr euch der Beschäftigung? Der Vater antwortete: Wir werden im Feuer gebrannt, am Sabbath aber ruhen wir. Am Freitag nämlich ruft eine Stimme: Die Zeit der Ruhe ist gekommen, ihr Frevler begeben euch zur Ruhe. In Folge dessen begeben wir uns zur Ruhe, welche den ganzen Sabbath währt, allein gegen Ende des Sabbaths, wo die Juden die vorgeschriebenen Gebete verrichten, kommt der uns vorgesetzte Engel Duma und sagt uns, dass der Sabbath des Volkes Israel zu Ende sei. Wir gehen wieder in die Finsterniss, das Feuer wird für die Unseligen wieder angezündet und wir werden die ganze Woche gequält, bis der Sabbath wiederkehrt, wo wir uns abermals der Beschäftigung enthalten.“

Nur über die Sünder unter den Israeliten hat nach

der Meinung des Resch Lakisch das Höllenfeuer keine Gewalt.¹⁾ Hinsichtlich der Dauer der Höllenstrafen gehen die Meinungen der Rabbinen auseinander. Nach den einen gibt es für die Frevler aus dem Orte der Qual noch eine Erlösung, nach den anderen dagegen verbleiben sie ewig darin. Vor allem standen die beiden Schulen Schammais und Hillels, welche im ersten Jahrhundert den Mittelpunkt des jüdischen Gesetzstudiums bildeten, zu dieser Frage in einem gewissen Gegensatze und zwar huldigte jene einer schärferen, diese einer milderen Ansicht. Beth Schammai unterschied drei Klassen:²⁾ Die vollkommen Gerechten, welche sogleich in's Paradies kommen, dann die durchaus Sündhaften, welche gleich zur Hölle hinabfahren, endlich die Mittelmässigen, welche zwar ebenfalls in die Hölle kommen, aber durch Reue und Busse sich bald wieder aufwärts schwingen. Entscheidend für die Dauer der Höllenstrafen erachtete man die Art der Sünde. Länger schmachten diejenigen im Gehinnom, welche körperlich gesündigt haben d. h. welche durch ihre Leidenschaft zur Sünde verleitet worden sind, jedoch sie werden, gleichviel ob sie Juden oder Heiden sind, nicht länger als zwölf Monate daselbst gerichtet. Nach dieser Zeit ist ihr Körper verwest und die Seele ausgebrannt, es kommt dann ein Wind und trägt sie unter die Seelen der Frommen. Um vieles schlimmer ergeht es den Götzendienern und Heuchlern, Angebern und Verräthern, den Auferstehungsleugnern und Abtrünnigen, sie alle fahren zur Hölle hinab und werden Generationen hindurch gerichtet, und eher hat die Hölle ein Ende, als ihre Strafe endet. Eingehend wird die Frage, ob im Jenseits noch die Möglichkeit einer Rückkehr vorhanden sei, erörtert.³⁾ In dieser Welt, heisst es, kann dem Mangelhaften Abhilfe geschehen und das Verderbte besser werden, aber einst wird dem nicht so sein. Es gibt böse Menschen, welche in dieser Welt zusammen-

1) S. Erubin Fol. 19^a und Chagiga Fol. 27^a.

2) S. Rosch haschana Fol. 16^b.

3) S. Midrasch Koheleth zu Koh. C. 1, 15.

hielten, einer von ihnen bekehrte sich und that Busse vor seinem Ende, der andere aber nicht; jener steht dann in der Reihe der Frommen, dieser in der Reihe der Bösen. Wenn derselbe jenen sieht, spricht er: Sollte es denn hier wohl Parteilichkeit geben? Dieser Mann war unser Genosse, wir haben mit einander gestohlen, geraubt und alles Ueble in der Welt angerichtet, warum befindet er sich in der Gesellschaft der Frommen, und dieser von uns in der Gesellschaft der Frevler? Da antwortet man ihm: Du Thor, als du verkehrt handeltest und deshalb zwei, drei Tage nach deinem Tode nicht in einen Sarg gethan, sondern mit Stricken geschleift wurdest, sowie Jes. 14, 19. 20 geschrieben steht, sah diese schimpfliche Behandlung dein Genosse und schwur, den frevelhaften Wandel zu verlassen und tugendhaft zu werden, seine Umkehr, seine Sinnesänderung hat ihm das Leben gegeben und hier in die Gemeinschaft mit den Gerechten gebracht. Dir stand auch die Möglichkeit der Besserung offen, hättest du sie nicht von dir gewiesen, wie wohl wäre dir dann jetzt! Lasst mich, spricht er zu ihnen, ich will mich bessern. Du Thor, entgegnet man ihm, weisst du nicht, dass diese Welt dem Sabbath, dagegen die, aus welcher du kommst, dem Rüsttage gleicht; hat der Mensch an diesem nichts vorbereitet, was will er dann an jenem essen? Weisst du ferner nicht, dass die Welt, aus welcher du kommst, dem Lande, diese dagegen dem Meere gleicht; versieht sich der Mensch nicht auf dem Lande gehörig mit Lebensmitteln, was will er auf dem Meere essen? Weisst du endlich nicht, dass diese Welt einer Wüste, dagegen die, aus welcher du kommst, dem bewohnten Lande gleicht; bereitet er sich hier nicht vor, wovon will er dann dort zehren? Er knirscht nun mit den Zähnen, nagt an seinem Fleische und sagt: „Lasst mich zu meiner Strafe die Ehre meines Genossen sehen“! Du Thor, antwortet man ihm, uns ist vom Allmächtigen die Weisung gegeben, dass die Frommen nicht unter die Frevler und umgekehrt die Frevler nicht unter die Frommen, die Reinen nicht unter die Unreinen und die Unreinen nicht unter die Reinen stehen sollen, deshalb

sind wir hier an dieses Thor gestellt worden s. Ps. 118, 20. Er zerreisst hierauf seine Kleider und rauft sich das Haar aus, wie Ps. 112, 10 geschrieben steht. In demselben Sinne heisst es:¹⁾ Gott spricht einst zu den Frevlern: Der Weg zur Rückkehr lag vor euch offen und ihr habt ihn nicht eingeschlagen, nun ist für euch jede Hoffnung dahin. Humaner war die Lehre von Beth Hillel, wonach Gott bei denen, welche entschieden weder gut noch böse sind, Gnade für Recht ergehen lässt; nur die Frevler, die durch Unzucht und Bosheit sich gegen das heilige Land vergangen haben, werden zwölf Monate in der Hölle gequält und ihre Seelen nachher vertilgt. An dem allgemeinen Gerichtstage, wenn die Todten auferstehn, werden die gewöhnlichen Menschen ebenso wie die Frommen zum ewigen Leben eingehen.²⁾ R. Josua ben Chananja (um das Jahr 110) zog aus den Worten Ps. 19, 18: „Zurück müssen die Frevler in die Hölle, alle Völker, die gottvergessenen,“ die Lehre, dass nur die Frevler unter den Völkern der Hölle anheimfallen, die Gerechten unter ihnen aber einen Antheil an dem künftigen Leben erhalten werden.³⁾ Auch R. Eleasar Hakkappar erkennt⁴⁾ allen Gestorbenen das ewige Leben zu, denn vor Gott gibt es kein Ansehn der Person und er thut kein Unrecht. Wie schon aufrichtige Reue und Busse im letzten Lebensmomente noch ein sündhaftes Leben ausgleichen — denn nichts widersteht der Busse; der reuige Sünder, selbst der Gottesleugner hat noch Antheil an der künftigen Welt⁵⁾ — so ändert auch Busse den Zustand der bereits Verdammten. Alle, welche in die Hölle sinken, bemerkt R. Chanina,⁶⁾ kommen wieder herauf, ausgenommen die, welche in Folge ihres Abfalls der Seligkeit verlustig erklärt worden sind. Auch die Hinterbliebenen können durch Gebet zur Rettung der Ver-

1) S. Midrasch Koheleth zu Koh. C. 7, 15.

2) S. Rosch haschana Fol. 17^a.

3) S. Tosephtha Sanhedr. C. 13.

4) S. Aboth IV, 29.

5) S. Kiddusch. Fol. 40^b.

6) S. Baba mezia Fol. 58^b.

damnten aus der Hölle beitragen. Abraham befreite gewisse Sünder aus der Hölle.¹⁾ Ebenso hat der König David seinen Sohn Absalom durch Gebet aus der Hölle errettet.²⁾ Wenn ein Sohn, das erste Jahr nach dem Tode seines Vaters, so oft er seiner Erwähnung thut, spricht: Ich will eine Sühne seines Todtenlagers sein, so hilft er ihm aus der Hölle.³⁾ Darum pflegte Resch Lakisch zu sagen: Ich will die Sühne sein für R. Chija und seine Kinder d. h. jede Strafe, die sie im Jenseits treffen soll, komme über mich.⁴⁾ Auch R. Meïr bewirkte durch sein Gebet auf dem Grabe seines Lehrers Elisa ben Abuja die Erlösung seiner Seele von den Höllenstrafen und es ward ihm durch eine Himmelsstimme die Versicherung, dass seine Beseligung erfolgt sei.⁵⁾ Nach einem etwas jüngern Midrasch in Jalkut Schimoni⁶⁾ öffnen sich allen Höllenbewohnern die Pforten des Paradieses, wenn sie mit allen ihren Kräften in das Wörtchen Amen! einstimmen.⁷⁾ Der Midrasch lautet: Einst wird Gott lehrend im Paradiese sitzen, umgeben von allen Frommen und Engelschaaren, die Sonne und Gestirne an seiner rechten, und Mond und Sterne zu seiner linken Seite. Gott trägt ein neues Gesetz (תורה חדשה) vor, das er einst durch den Messias geben wird. Nachdem er den Vortrag (ההגדה) geendet hat, tritt Serubabel ben Schealthiel auf und spricht: Hochgepriesen (יתגדל) und geheiligt (יתקדש) werde sein Name! Seine Stimme reicht von einem Ende der Welt bis zum andern, und es stimmen die Frevler und die Frommen der anderen Völker, welche in der Hölle geblieben, mit einem lauten Amen! ein, das die Welt erschüttert, und sie erkennen Gottes

1) S. Erubin Fol. 19^a.

2) S. Sota Fol. 10^a.

3) S. Kidduschin Fol. 13^b.

4) S. Succa Fol. 20^a.

5) S. Chagiga Fol. 15^a.

6) S. Zu Jes. C. 26 No. 296.

7) Die Rabbinen stellen zu Ps. 22, 31 nach Sanhedr. Fol. 110^b die Frage: Wenn können Kinder des Jenseits theilhaftig werden? Antwort: Sobald sie Amen! sagen können vergl. Jes. 26, 2.

Gerechtigkeit an. Dadurch wird seine Barmherzigkeit dermassen erregt, dass er spricht: Was soll ich ihnen noch thun? Die Leidenschaft treffe die Schuld. Er nimmt darauf den Schlüssel zur Hölle und gibt ihn Angesichts aller Frommen an Michael und Gabriel mit der Weisung: Geht, öffnet die Höllenpforten und holet die Insassen herauf! Sie gehen und schliessen 8000 Höllenpforten auf. Jedes Höllengemach ist 300 Parasangen lang und ebenso breit, Die Decke beträgt 1000 und die Tiefe 100 Parasangen. Der böse Mensch, welcher in sie hineinfällt, kommt nicht wieder herauf. Was thun die beiden Engel? Sie ergreifen jeden und ziehen ihn herauf, wie ein Mensch, der einen andern mittelst eines Seiles aus einer Grube zieht vergl. Ps. 40, 3; sie helfen ihnen, waschen, bestreichen und heilen sie von den in der Hölle erlittenen Wunden, ziehen ihnen schöne Kleider an und bringen sie vor Gott und die Frommen, die geweiht und hochgeehrt sind, wie es Ps. 132, 9 heisst: „Deine Priester“, nämlich die Priester der anderen Völker, die Priester Gottes in dieser Welt waren, wie Antoninus und seine Genossen, kleiden sich wieder in Unschuld „und deine Frommen,“ nämlich die Sünder Israels, vergl. Ps. 50, 5, jauchzen. Wenn sie in das Paradies einziehen, gehen ihnen Michael und Gabriel voran und fragen Gott um seine Meinung, welcher ihnen antwortet: Lasst sie eintreten, dass sie meine Herrlichkeit schauen. Die Eingeführten werfen sich in tiefster Ehrfurcht zur Anbetung vor Gott nieder, preisen seinen Namen, und die Gott zunächst sitzenden Frommen, Helden und Redlichen stimmen in die Lobpreisungen Ps. 140, 14; 106, 32 ein. Manche Rabbinen sind wieder der Meinung, dass die Hölle in Zukunft ganz aufhören, und die Sonne an ihre Stelle treten werde. So thut R. Simeon ben Lakisch¹⁾ den Ausspruch: In Zukunft gibt es keine Hölle mehr, sondern Gott der Heilige wird die Sonne aus ihrem Futeral herausführen, die Gottlosen werden durch sie gerichtet (s. Maleachi 3, 19), die Frommen aber an ihr geheilt werden (s. das. 3, 20).

1) S. Aboda sara Fol. 3^b und 4^a.

Ebenso äussert sich R. Janai: In Zukunft gibt es keine Hölle s. Jes. 31, 9, sondern die Sonne wird die Gottlosen verbrennen s. Maleachi 13, 19.¹⁾ Nach manchen Rabbinen²⁾ endlich steigt das Lob Gottes auf aus dem Munde der Gerechten im Paradiese wie aus dem Munde der Frevler in der Hölle.

Das sind die talmudischen Vorstellungen vom dem Zustande der Seele nach dem Tode. Wenn sie auch manches Ungereimte enthalten, so erinnert doch vieles an die neutestamentlichen Anschauungen. Der schonungslose Rigorismus erklärt sich namentlich durch die Zeiten der Unterdrückung. Um das Vertrauen zur göttlichen Vergeltung zu stärken, trugen die Rabbinen die Farben stark auf.

Abweichend von den talmudischen Anschauungen über die Fortdauer und den Zustand des Menschen nach dem Tode sind die Vorstellungen der Chasidäer oder Essener. Nach Josephus³⁾ nahmen diese wie Philo nur eine geistige Fortdauer des Menschen an. Der Leib d. i. das Stoffliche oder Materielle am Menschen, welches das Gefängniss des Geistes bildet, unterliegt der Vergänglichkeit, sie betrachteten daher den Tod als eine Erlösung, denn er gibt dem unvergänglichen geistigen Theile seine Freiheit wieder, welcher sich, froh die leiblichen Fesseln abgestreift zu haben, zum Aether aufschwingt. Da die Essener im Tode eine Befreiung vom Drucke des Körpers sahen, so fürchteten sie ihn auch nicht. Sie spotteten ihren Henkern, welche sie zu Tode quälten, eingedenk dessen, dass diese ihren Leib, aber nicht ihre Seele tödten könnten.⁴⁾ Für die abgeschiedenen Seelen nahmen die Essener zwei Orte an. Der Aufenthaltsort der Frommen liegt jenseits des Oceans, in Gegenden, wo es weder Regen, noch Schnee, noch brennende Hitze gibt, es ist ein Ort reinen und ungetrübten Wohlergehens. Zu ihrer Behaglichkeit weht ihnen Kühlung

1) S. Midrasch Tillim zu Ps. 19, 7. Vergl. noch Nedarim Fol. 8^b und Midrasch Bereschith r. Par. 26.

2) S. Midrasch Schemoth r. Par. 7 vergl. Jalkut Schimoni No. 833.

3) De bello Jud. II, 18, 11 vergl. Antiqq. XVIII, 1, 5.

4) Diese Anschauung erinnert an Matth. 10, 28.

vom Ocean zu. Der Gottlosen Aufenthaltsort dagegen ist düster, winterlich und stürmisch. Josephus' Worte lauten: „Denn es steht bei ihnen (den Essenern) die Ansicht fest, dass der Leib vergänglich und die Materie nicht bleibend sei, die Seelen aber unsterblich sind und ewig fort dauern, und dass sie, aus dem feinsten Aether stammend, wie in ein Gefängniss in die Leiber durch einen natürlichen Zauberreiz herabgezogen werden, allein sobald sie von den fleischlichen Banden befreit sind, schwingen sie sich, wie aus einer langen Knechtschaft erlöst, freudig empor. Den guten (Seelen) lassen sie, übereinstimmend mit den Söhnen der Hellenen, das Leben jenseits des Oceans beschieden sein und einen Ort, der weder durch Regen, noch durch Schnee, noch durch Hitze belästigt, sondern vielmehr von dem Ocean her immer durch einen sanften Zephyr abgekühlt wird. Den schlechten (Seelen) aber weisen sie einen finstern und winterlichen Winkel an, voll von unaufhörlichen Strafen.“ Nach dieser Darstellung des Josephus berührt sich die Unsterblichkeitslehre der Essener mit den platonisch-pythagoreischen Vorstellungen und es scheint, als ob der Neupythagoreismus oder der vom Stoicismus beeinflusste platonisirende Pythagoreismus in die Schule der Essener eingedrungen wäre. Diese Ansicht vertritt z. B. Zeller s. Theol. Jahrb. Jahrg. 1856, S. 428 f., allein schon Hilgenfeld in seiner jüdischen Apokalyptik, S. 276, vermuthet mit Recht, dass Josephus die Unsterblichkeitslehre der Essener so viel als möglich hellenisirt habe. Bei näherer Beleuchtung erweist sich die essenische Anschauung nur als eine Gestalt der jüdischen Eschatologie überhaupt. Sie ist auf's innigste verwandt mit der Darstellung des Buches Henoch. Auch steht die Angabe des Josephus im Widerspruche mit Philo, nach welchem die Essener auf die Philosophie in ihrem logischen Theile mit Ausnahme der Lehre von Gott und der Welterschöpfung keinen Werth legten und sie als unnütz zur Tugend den Wortklaubern und Schwätzern überliessen. Uebrigens musste sich bei ihrem Streben, die Welt mit ihrer Sinnlichkeit zu meiden, alles, was die Erhebung der Seele über das

Irdische hindert, zu beseitigen, die Anschauung von dem Körper als einem Kerker und Gefängniss der Seele und von dem Tode als einer Erlösung und Befreiung naturgemäss ausbilden.

Unter dem Einflusse der talmudischen Anschauungen steht auch die Unsterblichkeitslehre in den jüdischen apokalyptischen Schriften. Das Buch Henoch, was wir in erster Reihe zu betrachten haben, handelt an verschiedenen Stellen von der Fortdauer des Menschen nach dem Tode. Nach der Grundschrift befinden sich die gefallenen Sterne, d. i. die Wächter des Gesetzes, in einem entsetzlichen Gefängniss. Es ist ein Ort, in dem ein grosses Feuer lodert, begrenzt durch einen vollkommenen Abgrund mit grossen Feuersäulen.¹⁾ Die Verstorbenen dagegen befinden sich an einem anderen Orte, und zwar wohnen in einer Abtheilung die Gerechten und in der anderen die Sünder.²⁾ Sie verbleiben daselbst bis zum Tage des grossen Gerichts. Derselbe wird bereits in der neunten Woche der ganzen Welt offenbart.³⁾ Alle Werke werden dann von der Erde verschwinden. Am Ende der zehnten Woche vollzieht sich die Katastrophe. Ein Thron wird im Lande Palästina aufgerichtet, Gott lässt sich die versiegelten Bücher öffnen, um das Gericht über die Sünder zu halten.⁴⁾ Während die Gerechten unter die Obhut der Engel gestellt und aus ihrem Todesschlaf geweckt werden,⁵⁾ wird der Geist der Sünder in den feurigen Ofen geworfen,⁶⁾ wo sie in einem Pfuhle von Feuerflammen brennen⁷⁾ und getödtet werden.⁸⁾ Die Frevler wandern in das verfluchte, baumlose Thal Gehinnom,⁹⁾ die anderen in's Paradies, den Garten der Gerechtigkeit mit seinen herrlichen Bäumen, unter welchen der Baum der Weisheit besonders hervorragt.¹⁰⁾ Im Gehinnom befinden sich aber nicht bloss die Wächter und 70 Hirten d. i. die heidnischen Herrscher, welche das Volk Gottes bedrückt haben, sondern auch die verblendeten

1) C. 20, 21. — 2) C. 22. — 3) C. 91, 14. — 4) C. 100, 3. 4. — 5) C. 100, 5. — 6) C. 98, 3. — 7) C. 100, 9. — 8) C. 99, 11. — 9) C. 26, 27. — 10) C. 29.

Schafe d. i. die abtrünnigen Israeliten.¹⁾ Die Pforte des Paradieses wie dieses selbst wird vom Engel Gabriel bewacht.²⁾

Etwas anders stellt sich die Sache in den interpolirten Theilen des Buches dar. Die Gerechten streifen sogleich nach dem Tode die drückenden Fesseln des Körpers ab und gehen zu einem Orte höherer Seligkeit ein, welcher zwar noch nicht der Himmel selbst ist, aber sich zwischen diesem und der Erde befindet. Hier begleiten die verstorbenen Seelen der Gerechten mit ihren Gebeten die auf der Erde lebenden Menschen. Der Verfasser sagt:³⁾ Ich sah ein anderes Gesicht, die Wohnungen der Gerechten und die Lagerstätten der Heiligen. Hier sahen meine Augen ihre Wohnungen bei den Engeln, und ihre Lagerstätten bei den Heiligen, wie sie baten und flehten und beteten für die Menschenkinder, und vor ihnen floss Gerechtigkeit wie Wasser und Barmherzigkeit wie Thau auf der Erde. So ist es unter ihnen von Ewigkeit zu Ewigkeit. Und in jenen Tagen sahen meine Augen den Ort der Auserwählten der Gerechtigkeit und des Glaubens und wie Gerechtigkeit waltet in ihren Tagen, und unzählig ist die Menge der Gerechten und Auserwählten vor ihm von Ewigkeit zu Ewigkeit. Und ich sah ihre Wohnungen unter den Fittigen des Herrn der Geister, und wie alle Gerechten vor ihm geschmückt sind wie mit Feuerglanz und ihr Mund voll ist von Preis und ihre Lippen den Namen des Herrn der Geister loben und Gerechtigkeit nicht aufhört vor ihm. Hier wünschte ich zu wohnen und meine Seele hatte Lust zu jener Wohnung; hier ist mein Theil schon zuvor gewesen, denn also ist es festgesetzt über mich von dem Herrn der Geister.“ S. Hilgenfeld, Die jüd. Apokalyptik S. 165. An einer anderen Gegend der Erde sieht der Seher⁴⁾ wieder ein tiefes Thal mit brennendem Feuer, in welches die Könige und Mächtigen der Erde gelegt werden. Dieser Ort ist der unterste Raum der Hölle. Dasselbst befinden sich die Engel.⁵⁾ Die Heerschaaren der Strafengel kommen mit

1) C. 27. — 2) C. 32, 2. — 3) C. 39, 3. — 4) C. 54. — 5) C. 54, 5. 6.

Fesseln von Eisen und Erz, ein jeder sucht sich die von ihm Auserwählten, um sie in die tiefe Kluft des Thals zu werfen. So heisst es:¹⁾ „Und alsobald wird jenes Thal von ihren Auserwählten und Geliebten gefüllt werden und der Tag ihres Lebens wird zu Ende sein und der Tag ihrer Verführung wird von da an nicht mehr gezählt werden.“ Das ist das Schicksal der sündigen, gottfeindlichen Menschheit, an deren Spitze die abtrünnige Engelwelt und die heidnischen Machthaber der Welt stehen.

Nach der Apokalypse des Esra kommen die Seelen der vollendet Frommen nach der Trennung vom Leibe gleich zu Gott in die vollen Wohnungen des Lichts, während für die sündigen Seelen ein Zwischenzustand eintritt. Diese werden gebunden zu denjenigen gebracht, welche für das Gericht bestimmt sind. Die abgeschiedenen Gerechten erfreut eine siebenfache Wonne, während den Gottlosen ein siebenfacher Schmerz zu Theil wird. Die Gerechten freuen sich 1) über den errungenen Sieg des bösen Feindes, 2) über die Qualen der Gottlosen in der bösen Flamme, 3) über den Richterspruch Gottes, dass sie treue Beobachter des Gesetzes gewesen, 4) über ihren gegenwärtigen Zustand, 5) über die Erlösung aus den Banden der Vergänglichkeit, 6) über das Bewusstsein, dass sie wie die Sonne leuchten werden und 7) über den Genuss der Seligkeit ihres guten Gewissens und das Anschauen des göttlichen Angesichtes. Der siebenfache Schmerz der Gottlosen besteht darin, 1) dass sie vom Gesetze Gottes abgefallen sind, 2) dass sie nicht mehr in das Leben zurückkehren können, 3) dass die Frommen so herrlichen Lohn empfangen, 4) dass ihnen ein so schweres Strafmass bestimmt worden, 5) dass die Seelen von Engeln geschützt werden, 6) dass ihnen in Zukunft schwere Strafen bevorstehen und 7) dass sie von Gewissensqualen gefoltert werden.²⁾

Wenn die vergängliche Schöpfung mit dem Messias in Stillschweigen versunken d. h. völlig ausgestorben sein wird,

1) C. 56, 1—4. — 2) Aeth. C. 6.

beginnt eine neue Schöpfung mit der allgemeinen Auferstehung der Todten. Die Unterwelt gibt die in sie eingegangenen Seelen zurück, welche sich mit ihren in der Erde schlafenden Leibern vereinigen.¹⁾ Hierauf beginnt das Weltgericht, wo weder Sonne noch Mond scheinen wird; Gott tritt aus seiner Verborgenheit hervor und erfüllt mit seinem Glanze die ganze Welt.²⁾ Er nimmt den Gerichtsthron ein, vor ihm erscheinen alle Wesen, um nach Gerechtigkeit ihre Vergeltung zu empfangen.³⁾ Gott wird zu den Auferweckten sagen: „Sehet und erkennt den, welchen ihr verläugnet habt, dem ihr euch nicht unterwerfen wolltet und dessen Trost ihr verachtetet. Siehe, das Vergnügen des Trostes vor meinen Augen und das unauslöschliche Feuer, welches euch umgeben wird.“ Nur wenige werden im Gerichte bestehn, die grosse Mehrzahl fällt der ewigen Verdammniss anheim.⁴⁾ Niemand kann sich aber deshalb beklagen. Da alle die Fähigkeit hatten, das Gesetz zu beobachten, so können sie für ihre Uebertretung keine Entschuldigung vorbringen. Die Gerechten können für ihre Verwandten oder befreundeten Sünder keine Fürsprache einlegen. Nach erfolgtem Richterspruch fahren die Sünder in den Abgrund der Hölle, wo sie von einem nie verlöschenden Feuer gequält werden;⁵⁾ den Frommen dagegen wird das der Hölle gegenüber liegende Paradies geöffnet, wo sie in freudenreichen Wohnungen des Trostes sich am Glanze der Glorie erquicken.⁶⁾ Sie führen daselbst ein Leben im Vollgenusse des vorirdischen Paradieses, in welchem sich der sterbliche Adam nicht zu behaupten vermochte.

Das patristische Zeitalter.

Die Vorstellungen über den Zustand der abgeschiedenen Seelen nach dem Tode sind bei den chiliastisch gesinnten

1) S. V. lat. 7, 32; aeth. 5, 33.

2) V. lat. 6, 20, aeth. 4, 24.

3) V. lat. 7, 33—35; 5, 34—40.

4) Aeth. 6, 20, 21.

5) Aeth. 6, 1 f. 37; V. lat. 8, 59; 9, 12.

6) V. lat. 6, 16; 8, 52; aeth. 8, 62.

Vätern in den ersten Jahrhunderten sehr unklar. Sie alle glaubten mehr oder minder an die Parusie oder das baldige Wiedererscheinen Christi zum Beginne seines 1000jährigen Reiches mit den Gerechten hier auf Erden, nach dessen Beendigung erst die zweite allgemeine Auferstehung und das Weltgericht folgen sollte. Die Seelen der Gerechten konnten demgemäss nicht gleich nach dem Tode in den Himmel eingehen, sondern mussten die Zeit bis zur Parusie in einem Zwischenzustande verbringen. Justinus Martyr bezeichnet die Annahme einer sofortigen endgiltigen Beseeligung sogar als eine Häresie. Nach Dial. c. Tryph. § 5 verweilen die Seelen der Frommen bis zum Weltgericht an einem besseren, die der Gottlosen an einem schlechteren Orte.¹⁾ Nach Irenäus²⁾ und Tertullian³⁾ gelangen nur die Patriarchen, Propheten und Märtyrer sogleich nach dem Tode zur Anschauung Gottes, weil sie nicht wie die übrigen Frommen der Läuterung bedürfen. Dieser Zustand entspricht dem Zustand der Seligkeit der ersten Menschen. Cyprian,⁴⁾ den hohen Werth des Martyriums bestreitend, kennt keinen Zwischenzustand, sondern die Seelen kommen bei ihrer Scheidung vom Leibe sogleich zu Christo. Nach Hilarius⁵⁾ werden entweder die Seelen der abgeschiedenen Gerechten in Abrahams Schoss aufbewahrt, oder sie befinden sich in der Unterwelt.⁶⁾ Nur die Märtyrer werden sogleich der ewigen Seligkeit theilhaftig.⁷⁾ Ambrosius dagegen ist anderer Ansicht. Die Guten erhalten nach dem Tode gleich einen Theil ihres

1) Origenes weist den Seelen ihren Aufenthalt in den Luftregionen an, wo sie je nach dem Grade ihrer Vervollkommenung d. h. ihres Fortschreitens in Erkenntniss und Frömmigkeit immer höher sich emporschwingen. Zuerst gelangen sie in's Paradies, welches, wie schon Plato annahm, auf einer glückseligen Insel liegt. Auf jeder höheren Stufe (mansio) erblühen den Seeligen immer neue schönere Freuden, die volle Seligkeit jedoch wird ihnen erst nach dem Weltgerichte zu Theil.

2) Adv. haer. V. 5, 31.

3) De anima c. 50. 55. 58.

4) Adver. Demetr. p. 196 und tract. de mortalitate.

5) In Ψ . 120, 16. — 6) In Ψ . 138, 22. — 7) In Ψ . 65, 22.

Lohnes, sie sind bei Christo und participiren an seiner Herrschaft; das Paradies jedoch erschliesst sich ihnen erst nach dem allgemeinen Weltgerichte; ebenso empfangen die Bösen gleich nach dem Tode Strafe.¹⁾ Cyrill von Alexandrien wieder gesteht den Abgeschiedenen den Lohn oder die Strafe für das diesseitige Leben erst nach dem Weltgerichte zu. Demgemäss ist die Parabel von dem reichen Prasser Luc. 16, 19 ff. nicht historisch, sondern figürlich zu nehmen. Jesus wollte damit nur die Lehre geben, was einst nach dem Weltgerichte unser Loos sein werde.²⁾ Selbst Augustin, der siegreiche Bekämpfer des Chiliasmus, hat von dem Zustande der Seele nach dem Tode keine klare Vorstellung. Die gerechten Seelen, welche Feindesliebe geübt haben, werden von ihrem Schutzengel entweder gleich nach einem besonderen Gerichte in Abrahams Schoos oder in's Paradies getragen,³⁾ oder sie gelangen nach dem Tode noch nicht gleich zum Vollbesitz der Seligkeit, weil ihr Leib noch nicht auferweckt ist.⁴⁾ Die Seelen werden deshalb bis zur allgemeinen Auferstehung in besonderen ihrer Würdigkeit entsprechenden Wohnungen aufbewahrt. Gregor von Nazianz ist der Meinung, dass die frommen und gottgefälligen Seelen gleich nach der Befreiung vom Leibe der höchsten Seligkeit theilhaftig werden, nach der Auferstehung wird dasselbe Glück auch dem Leibe beschieden.⁵⁾ Nach der Leichenrede auf Pulcheria von Gregor von Nyssa verweilt die Seele im Paradiese, wo sie Gott anschaut.⁶⁾ Derselben Meinung sind auch Chrysostomus und Hieronymus. In seiner Rede auf Philogonius sagt der erstere: Alle, welche Bürger des Himmelreiches Christi sind, sehen ihren König im Glanze seiner Majestät,⁷⁾ während der letztere in seiner Polemik gegen Vigilantius die Seelen der Gerechten sich unter dem

1) De bono mortis 3, 10, 47; in Luc. 10, 217; Ep. 20.

2) C. Anthropomorph. c. 16, 383.

3) Sermo 109, 4.

4) Retract. 1, 14.

5) Or. 7, 21. — 6) Tom. II, 949.

7) Hom. 71; Tom. V. 506.

Altare Gottes befinden lässt, wo sie der unendlichen Beseeligung harren.¹⁾

Die Auferstehung des Fleisches wurde schon im apologetischen Zeitalter gelehrt, weiter gebildet und durch verschiedene Naturanalogien (Wechsel von Tag und Nacht, Samen und Frucht, 'Phönix etc.) zu erhärten gesucht. Nur die Gnostiker verwarfen die Lehre von der Wiedererweckung des Leibes, während die alexandrinischen Theologen, Origenes an der Spitze, dieselbe wieder nach ihrer Weise zu vergeistigen sich bemühten. Der Ausdruck *resurrectio carnis* bürgerte sich bald ein und ging in das sogenannte apostolische Symbolum über. Clemens an die Corinther, Justinus Martyr, Athenagoras, Theophilus, Irenäus, Tertullian, Cyprian, Minucius Felix u. a. lehren die leibliche Auferstehung und erbringen für dieselbe die verschiedensten Beweise. So beruft sich Justinus Martyr²⁾ einerseits auf die Allmacht, Gerechtigkeit und Güte Gottes, andererseits auf die innige Zusammengehörigkeit von Leib und Seele, welche ein Gespann bilden, Athenagoras³⁾ weist auf die sittliche Beschaffenheit des Menschen hin, Irenäus⁴⁾ verdeutlicht sie durch die Wiederbelebung einzelner Organe bei den Wunderheilungen Jesu, Tertullian⁵⁾ endlich erschliesst sie ähnlich wie Justinus Martyr aus der innigen Vereinigung von Leib und Seele. Cyprians Vorstellungen schliessen sich eng an die Tertullians an. Cyrill von Jerusalem betont in seiner katechetischen Erklärung des apostolischen Glaubensbekenntnisses die substantielle Identität des Auferstehungsleibes mit dem gegenwärtigen und erbringt den Beweis dafür theils aus der göttlichen Allmacht (Beispiel vom Lichtstrahl, der die weitesten Weltenräume durchdringt), theils aus der göttlichen Gerechtigkeit (derselbe Leib, welcher an den Verdiensten oder Sünden sich betheiligt hat, muss

1) C. Vigilant. c. 6.

2) De resurrect. c. 4 und Dialog. c. Tryph. § 69.

3) De resurrectione c. 11.

4) Adver. haer. V, 12, 13.

5) De resurrect. c. 63.

auch an der Belohnung oder Bestrafung theilnehmen). Die mit dem Leibe sich vollziehende Metamorphose bezieht sich nur auf seine Eigenschaften; der neue unsterbliche Leib bedarf keiner Speise und ist nicht an den Raum gebunden. Dieselbe Ansicht findet sich auch bei Basilius. Gregor von Nyssa stellt die Identität des Auferstehungsleibes durch folgenden psychologischen Beweis in Klarheit. Wie die Seele die Elemente ihres Leibes in diesem Leben in der Erkenntniss festhält und ihnen nahe bleibt, so ist das auch bis zu ihrer Wiedervereinigung der Fall.¹⁾ Ausserdem verweist er auf eine Analogie in der Natur. Wie nämlich Scherben verschiedener Gefässe aus einer und derselben Thonerde vom Eigenthümer wieder erkannt und zusammengefügt werden können, so verhält es sich auch mit den menschlichen Leibern.²⁾ Auf die Spitze trieben diesen Lehartropus Epiphanius, Theophilus von Alexandrien und Hieronymus. Nach letzterem erstreckt sich die Identität des Auferstehungsleibes mit dem gegenwärtigen bis auf die Haare und Zähne. Auch Augustin ist ein eifriger Verfechter der Idee der Integrität des Auferstehungsleibes mit dem irdischen Körper. Es geht kein Haar von ihm verloren.³⁾ Nur alles Unebenmässige und Hässliche wird entfernt,⁴⁾ alle Mängel und Unvollkommenheiten schwinden; mit einem Worte: Der neue Leib wird zu einem würdigen Begleiter der Seele.⁵⁾

Es lässt sich nicht läugnen, dass der Glaube an die Wiedererweckung des Leibes auf die Christen der drei ersten Jahrhunderte einen sehr segensreichen Einfluss ausübte, er gab ihnen Hoffnung im Tode, Trost in den Zeiten schwerer Verfolgung und lenkte ihren Sinn auf Tugend und Sittlichkeit.

Nach der Todtenauferstehung folgt das Weltgericht, welches bald Gott der Vater, bald der Sohn Jesus in Knechtsgestalt hier auf Erden abhält. Da die Väter die

1) De anima et resur. ed. Mor. s. 214.

2) Ib. s. 216.

3) De civ. Dei 21, 20.

4) Ib. 21, 19. — 5) Ib. 24, 5; 13, 20.

Lehre vom allgemeinen Gerichtstage für einen Fundamentalartikel betrachteten, so erhielt dieselbe ebenfalls eine Stelle im apostolischen Glaubensbekenntnisse. Das entscheidende Urtheil, welches an diesem Tage gesprochen wird, verschafft den Frommen ewige Beseligung, den Gottlosen aber ewige Verwerfung, daher ist er für jene ein Gegenstand der Hoffnung und Sehnsucht, für diese ein Gegenstand des Schreckens und Entsetzens. Der Zustand der Beseligung, welcher Himmelreich (*regnum coelorum*) oder Paradies hiess, wurde als ewig dauernd vorgestellt. Nur die Origenisten be-
 anstandeten auf Grund eines falschen Begriffes von der Freiheit eine solche endgiltige Entscheidung, sie forderten vielmehr einen nie sich abschliessenden Wechsel und Uebergang vom Guten zum Bösen und umgekehrt. Die Freuden der Seeligen im Himmel sind unbeschreiblich. Es verwirklicht sich der Traum der Alten von der Harmonie der Sphären; die ganze Welt, in einen wunderbaren Akkord zusammenklingend, stimmt in einen Lobgesang Gottes ein.¹⁾ Die Sünde hört auf, ebenso schwinden alle irdischen Mühsale; es herrscht ein ewiger Friede, ein ewiger Sabbath. Der höchste Genuss der Seligkeit aber besteht in der Anschauung Gottes, oder wie Cyrill von Jerusalem²⁾ sagt: Die Frommen weilen bei Christo und sind Miterben seiner Herrlichkeit. Dessen ungeachtet nahmen viele Väter nach den verschiedenen Graden der Tugend und des Verdienstes verschiedene Stufen der Seligkeit an. Nach Justinus Martyr³⁾ besteht die Seligkeit vorzugsweise in der Fortsetzung des glücklichen Zustandes während des tausendjährigen Reiches auf Erden. Gregor von Nazianz und Basilus gründen ihre Ansichten von den verschiedenen Seligkeitsgraden auf Joh. 14, 2. Auch Cyprian und Hieronymus lehren solche Stufen in der zukünftigen Beseligung. Jovinian, welcher dieselben läugnete, wurde deshalb von Hieronymus der Irrlehre beschuldigt.⁴⁾ Cyprian speciell schildert

1) Aug. De civ. Dei 22, 30, 1.

2) Cat. 18, 29. — 3) Apol. I, 8.

4) S. Hieron. adv. Jov. lib. II, Opp. Tom. II. p. 5859.

die verschiedenen Stufen der Seligkeit sehr sinnlich.¹⁾ Die Meinung Augustins über die Stufen der Seligkeit verstehen wir de civ. Dei 22, 30, 2, wo es heisst: „Dass solche Grade sein werden, ist nicht zu bezweifeln, und auch das Gute wird jenes selige Reich haben, dass kein Niederer den Höheren beneidet. Jeder wird eben das nicht wollen, was er nicht empfangen hat, obwohl er mit dem, der es empfangen, durch die festesten Bande der Liebe verbunden sein wird.“ Wie die Frommen durch das entscheidende Urteil des letzten Gerichts zum ununterbrochenen geistigen Genuss der höchsten Seligkeit gelangen, so trifft die Gottlosen wegen ihrer Sünden ewige Pein in der Hölle. In ihr brennt ein unauslöschliches Feuer, welches ihnen einen nie endenden ewigen Schmerz verursacht. Die Ewigkeit der Höllenstrafen wird von Justinus Martyr,²⁾ Minucius Felix,³⁾ Cyprian,⁴⁾ Basilius,⁵⁾ Gregor von Nazianz⁶⁾ und Augustin⁷⁾ gelehrt. Alle Einwürfe der Gegner, dass eine so strenge Strafe mit der göttlichen Liebe und Güte in Widerspruch stehe, werden von den genannten Kirchenvätern unter Hinweis auf neutestamentliche Aussprüche zurückgewiesen. Nur Origenes mit seiner Schule und Ambrosius machen in dieser Beziehung eine Ausnahme. Die Frage, ob das Feuer ein materielles (hylisches) sei, wird von Lactanz und Augustin⁸⁾ als eine allgemeine Traditionslehre ausgegeben, der nur Origenes,⁹⁾ Gregor von Nyssa¹⁰⁾ und Ambrosius¹¹⁾ widersprechen, indem sie dabei entweder an die Qualen des bösen Gewissens, oder an das Verstossensein von Gott denken. Wie man für die Belohnung im Himmel graduelle Unterschiede statuirte,

1) De mortalitate s. 166.

2) Apol. I, 8; cohort. ad Graecos c. 35. — 3) c. 35.

4) Ad. Demetr. p. 195.

5) Sermo 14; de fut. jud. n. 2, 3. — 6) Or. 16, 7.

7) De civ. Dei 21.

8) De civ. Dei 21, 9, 10, 16.

9) De princ. II. 10.

10) Orat. catech. 40.

11) Exp. Evang. fide IV, 37 in fine.

so nicht minder auch für die Strafen in der Hölle, je nach der Schwere der sündigen Vergehungen. Grausenerregende Bilder finden wir nach dieser Seite bei Chrysostomus.¹⁾

Die Gnostiker verwarfen mit der leiblichen Auferstehung auch den Hades. Nach ihnen werden die Menschen der Gnosis d. h. des Wissens und der Erkenntniss sogleich nach dem Tode aus dem Reiche des Demiurgen in das Pleroma (πλήρωμα) erhoben.

1) In Theod. lapsum I, c. 6, Opp. Tom. IV, p. 560 sq.

Die Königin von Saba als Königin Bilqîs.

Eine Studie

von

Gustav Rösch,

evang. Pfarrer in Langenbrand im württ. Schwarzwald.

Dem Besuch der Königin von Saba bei Salomo verdankt der morgenländische Sagenkreis die merkwürdigste Frauengestalt seiner biblischen Mythologie: „Bilqîs,“ oder wie man früher den Namen aussprach „Balqîs, die Gemahlin Salomos.“

„Balkis ist der Name einer Königin von Arabien, aus der Nachkommenschaft des Jarab, eines Sohns Chathans, der (die) in der Stadt Mareb, der Hauptstadt von der Provinz Saba, regiert hat. Dies ist die Königin von Saba, von welcher in den Büchern der Könige gesagt wird, sie sei aus ihrem Lande gereist, um die weisheitsvollen Reden Salomos zu hören.“ So beginnt der Artikel „Balkis“ in der deutschen Bearbeitung der „Bibliothèque orientale“ d’Herbelot’s. Von diesem guten Glauben an die Geschichtlichkeit der Bilqîs schliesst der Letztere aber ausdrücklich die traditionellen Ablagerungen auf ihren Namen aus, welche ihr Verhältniss als Königin von Saba zu Salomo betreffen, wobei er mit der Erklärung endigt: „alles diess ist mehr Gegenstand für einen Roman, als für eine Geschichte.“ Mit diesem Urtheil stimmen die Meister der morgenländischen Wissenschaft: Samuel Bochart, Eduard Pococke, Albert Schultens, de Sacy, Caussin de Perceval, Fresnel, Flügel und Ewald, insofern überein, als sie alle mit Ausnahme des einzigen Movers einen

mehr oder minder kompakten historischen Kern unter den mythischen Alluvialbildungen an ihrer Person anerkennen, ohne dass übrigens einer von ihnen sein Räsonnement durch eine kritische Untersuchung des über Bilqīs vorhandenen Sagenmaterials begründet hätte. Dieses Schweigen der Meister über die Bilqīsfrage gibt wohl dem Verfasser das Recht, für seinen Versuch ihrer Lösung das öffentliche Interesse in Anspruch zu nehmen. Wenn ihm nun hiezu eine theologische Zeitschrift ihre Blätter öffnet, so dürfte dieses durch das Herrnwort von der Königin von Mittag gewiss gerechtfertigt sein.

Mustert man wie billig zuerst die Quellen, so glaubt man unwillkürlich die ältesten und zuverlässigsten Aufschlüsse über Bilqīs in den himjarischen Inschriften finden zu müssen; allein diese bringen wohl den einen oder andern in ihrer angeblichen Verwandtschaft vorkommenden Namen und zwar nach Fresnel, den ihres traditionellen Vorgängers und Nachfolgers gerade auf den Trümmern des „Haram Bilqīs“ auf der Stätte des alten Mareb,¹⁾ jedoch von ihr selbst verrathen sie nicht einmal auf diesem Monument eine Spur, ohne dass die neueren Entdeckungen nach ihm die Lücke ergänzt hätten. Dagegen hat nach Ewald²⁾ schon vor einer Reihe von Jahren Henry Rawlinson im nordöstlichen Arabien am persischen Meerbusen den Namen der Sabäerin in Keilinschriften gelesen haben wollen, er hat aber mit seinem Funde bei seinen Mitforschern in den Keilschriften keine Anerkennung gefunden. Sehen wir also hievon ab, so wird die befremdende Schweigsamkeit der südarabischen Steine durch die Redseligkeit des Qorân's in Sure 27 keineswegs aufgewogen, da sich dieser nur über die Begegnung „des Weibes, das über sie (die Sabäer) herrscht,“ mit Salomo in geschwätziger Breite ergeht, aber ihre Personalien bis auf den Namen hinaus ignoriert.

Die Ergänzung der Commentatoren hat der Verfasser

1) „Lettre de M. Fresnel à M. Caussin de Perceval“ im „Journal Asiatique“ 1850, zweite Jahreshälfte, S. 279. ■

2) „Geschichte des Volkes Israel.“ Dritte Ausgabe, Bd. 3, S. 389, Anm. 2.

dieser Skizze in den Auszügen bei Marracci und Anmerkungen bei Sale benützt. Ungleich werthvoller als der Qorân ist in Sachen der Bilqîs selbstverständlich die von den Geschichtenerzählern an den Chalifenhöfen portirte Volkstradition über die alte Geschichte Jemens. Zwar sind ihre Sagenbücher¹⁾ bis jetzt für uns verloren und was die meisten arabischen Chronisten²⁾ denselben über Bilqîs entnommen haben, geht über die knappste Ab breviatur nicht hinaus. Mehr ist insbesondere die poetische Notiz über sie in der „himjarischen Kasideh“ im zwölften Jahrhundert unserer Zeitrechnung aus dem Tobbâbuch des ‘Ubeid oder ‘Abîd Ibn Scharjah auch nicht.³⁾ Schon etwas reichlicher hat Mas‘ûdî im zehnten Jahrhundert⁴⁾ und der Commentator der genannten Qasidah⁵⁾ über Bilqîs aus dieser Quelle geschöpft. Ob sie das unmittelbar oder mittelbar auf dem Umweg durch das himjarische Geschichtswerk Hamdânî’s, des älteren Zeitgenossen Mas‘ûdî’s, das den Titel geführt hat: „Der Kranz der Geschlechter der Himjaren und der Geschichte ihrer Könige,“ aber leider auch verloren gegangen ist, gethan haben, ist ohne Belang.⁶⁾ Einen vollen Zug hat dagegen

1) Obwohl die von A. v. Kremer, „über die südarabische Sage“, S. 43 und 44 aufgeführten ältesten Sagensammler, denen er die Abfassung von „Kundenbüchern“ zuschreibt, sämmtlich der Zeit vor der traditionellen Epoche des Bücherschreibens bei den Arabern, dem Jahr d. H. 120, angehören, so glaubt doch auch Sprenger, „über das Traditions wesen bei den Arabern“ in der „Zeitschrift der D. M. G.“ Bd. X, S. 4, 5 und 13, an schriftliche Aufzeichnungen der Traditionslehrer und -Schüler schon in den frühesten Zeiten und dadurch, dass Mas‘ûdî, „Les prairies d’or. Texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille.“ T. III, S. 152 „das Buch der Nachrichten über die Tobba’s“ citirt, das nach S. 173 unten lediglich nur das Sagenbuch Ibn Scharjah’s sein kann, sind dieselben bewiesen.

2) Der Verfasser hat deren Sammlung in A. Schultens „Historia imperii vetustissimi Joctanidarum in Arabia Felice ex Abulfeda, Hamza Ispahanensi, Nuweirio, Taberita, Mesoudio“, benützt.

3) „Die himjarische Kasideh. Herausgegeben und übersetzt von Alfred v. Kremer.“ — 4) A. a. O.

5) A. v. Kremer, Südar. Sage.

6) A. v. Kremer, a. a. O. S. 46.

der um wenigens jüngere Vezir des Samanidensultans Mansūr ibn Nu'h von Chorāsān, Belāmī,¹⁾ in seiner persischen Uebersetzung der arabischen Weltchronik des dem Anfang des zehnten Jahrhunderts angehörigen Ṭabarī nach seiner ausdrücklichen Versicherung aus dem Sagenschatze Ibn Scharjah's gethan,²⁾ während Ṭabarī selbst trotz seiner von Masūdi so hoch gelobten Vollständigkeit nur in der Sammlung des Details der Begegnung Salomo's mit Bilqīs sorgfältig gewesen ist.³⁾ Auf dieselbe Quelle geht wohl, wenigstens insoweit es mit Ṭabarī-Belāmī übereinstimmt, das die Sprachkenntniss wie die Geduld des Arabisten auf eine gleich starke Probe setzende Kapitel voller Spreu mit seltenen Körnern „über die Geschichte der Bilqīs, Königin von Saba und den Hudhud und was damit zusammenhängt“ in der „Prophetengeschichte“⁴⁾ Ta'ālebī's im elften Jahrhundert zurück, welches Herr Professor Dr. Socin in Tübingen am 6. Mai 1878 dem Verfasser vorzuübersetzen die Güte und — Langmuth gehabt hat. Die reichste Sammlung werthvoller Sagenreste bietet aber der sonst im Ganzen nach Ṭabarī arbeitende⁵⁾ Ibn al-Aṭīr⁶⁾ in der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts. Bei aller Umfänglichkeit erhalten jedoch seine Nachrichten über Bilqīs willkommene Ergänzungen durch Ibn Chaldūn⁷⁾ und den Biographen Muḥammeds, Husein ibn Muḥammed ibn al-

1) „Chronique de Abou-Djafar-Môhammed-Ben-Djarir-Ben-Yezid Tabari, traduite sur la version persanne d'Abou'Ali Môhammed Belâmi, par Hermann Zotenberg“ T. I.

2) A. a. O. S. 443.

3) Nach den dem Vf. von Herrn Dr. Hartwig Hirschfeld in Berlin gütigst mitgetheilten Notizen aus den Codices. Das soeben erschienene erste Heft der neuen Tabariausgabe erreicht Salomo noch lange nicht.

4) „Qışa f alanbiâ,“ Kairo, 1292 türk.

5) Nach einem Briefe des Herrn Professors Dr. Nöldeke vom 17. März 1878.

6) „Ibn-El-Athiri Chronicon, quod perfectissimum inscribitur.“ Vol. primum, historiam anteislamicam continens. Ed. Tornberg.

7) „Buch der Beispiele und Sammlung der Anfänge und Nachrichten über die Tage der Araber, Perser und Berbern.“ Bulâq, 1284 türk.

Hasan aus Dijârbekr, welche der Verfasser trotz ihres jungen Datums (Ibn Chaldûn ist am 29. Juni 1405, Husein am 14. Oktober 1558 gestorben) ohne Sorge benützt hat, da beide eben doch auch nur nach den alten Kunden gearbeitet haben. Weitere Quellen zu benützen, war der Verfasser nicht in der Lage, ohne es bedauern zu können, da er eine bedeutungsvolle Bereicherung des bereits vorliegenden Materials über Bilqîs etwa durch die noch ungedruckten „Prophetengeschichten“ bezweifeln möchte. Welchen Werth aber die ihm zugänglichen Quellen haben, ist hier schon eine überflüssige Frage, da nur die nachfolgende Detailuntersuchung ihres Inhalts darthun kann, ob und inwieweit sie primäre oder secundäre sind und ob und inwieweit sie Geschichte oder Mythos führen.

Versuchen wir nun mit der Ausbeute dieser Quellen das Traditionsbild der Bilqîs zu construiren, so beschäftigt uns zuerst ihre Genealogie. Für diese bei einer von dem Beginn zeitgenössischer Geschichtschreibung so fern abliegenden Berühmtheit Sicherheit und Gleichförmigkeit von den Gewährsmännern der Ueberlieferung zu verlangen, haben wir bei der der Ueberlieferung inhärenten Fluctuation freilich kein Recht, allein das Ergebniss der Nachforschungen Ibn al-Aṭîr's: „Die Gelehrten sind uneinig über den Namen ihrer Vorväter,“¹⁾ überrascht uns doch, da die Tradition sich schon über den Vater der Bilqîs in drei einander widersprechende Strömungen theilt. Der älteste arabische Chronist Ibn Quteibah (828—885 oder 889 n. Chr.) der nach A. v. Kremer²⁾ aus Ibn Scharjah geschöpft hat, nennt ihn „al-Hud.“³⁾ Ist dieser Name der des Propheten Hûd-Eber, des Stammvaters der Könige von Himjar,⁴⁾ und also eben ein fictiver Ersatz für den thatsächlich un-

1) A. a. O. S. 161.

2) Südar. Sage S. 47—49.

3) Bei A. Schultens S. 54 und bei A. Rutgers, „Historia Jemanae sub Hasano Pascha,“ S. 132.

4) A. v. Kremer, Südar. Sage S. 74 und „altarabische Gedichte über die Volkssage von Jemen als Textbelege zur Abhandlung „Ueber die südarabische Sage,“ S. 5 und 6.

bekannten Namen des königlichen Vaters der Bilqîs? Oder ist er eine von den Abschreibern verschuldete Verderbniss des vielleicht schon von dem negrânischen Bischof Qusch ibn Sâidah oder (wenn man statt قُش, قَش vokalisirt) Presbyter Ibn Sâidah an, jedenfalls aber von Masûdî¹⁾ an in der einen Traditionsparrallele constanten Namens „al-Hadhâd“ (الهدهاد)? Dieser Name hat trotz seiner Einreihung in die himjarischen Königslisten den Verfasser schon ehe ihm A. v. Kremer's Buch über die südarabische Sage in die Hände kam, wo derselbe Gedanke ausgesprochen ist,²⁾ in die Versuchung geführt, ihn für einen Doppelgänger des Wassersehers und Wegweisers „al-Hudhud“ in der Salomo-Bilqîssage in und ausser dem Qorân anzusehen. Eine andere Vermuthung hat Movers über ihn aufgestellt,³⁾ indem er ihn mit dem Hadad der Edomiersage in Gen. 36 und 1. Regg. 11 combinirt. Es ist bedauerlich, dass der gelehrte Meister dieser Combination ausser dem Citat eines später zu erläuternden genealogischen Mythos keine nähere Begründung beigegeben hat. Empfohlen wird die Movers'sche Hypothese einerseits durch die Variante der (sonst seltenen) Weglassung des Artikels vor und des zweiten Hê in dem Namen bei Hamza von Isfâhân,⁴⁾ dem Zeitgenossen Masûdî's, und bei Ibn al-Atîr,⁵⁾ so dass er bei dem ersteren هداد und bei dem letzteren هاد lautet, Formen, welche die das Fremdwort charakterisirende Unsicherheit der Schreibart verrathen und sich mit dem biblischen הָדָד um ein Schönes besser vertragen als هدهاد. Andererseits durch die bekannte, aber erst jüngst durch Eduard Meyer's Wiederaufnahme der richtigen Lesart des Schlagwortes und dessen syrische Transcription⁶⁾ verständlich gewordene Etymologie des

1) T. III, S. 152 und 173. — 2) S. 119.

3) Movers „Die Phönizier“, III, 1, S. 294.

4) A. Schultens a. a. O. S. 24.

5) A. a. O. S. 161.

6) „Ueber einige semitische Götter“ in der Zeitschrift der D. M. G.

Bd. XXXI, S. 734—735.

syrischen Gottesnamens Hadad, welche der Neuplatoniker Macrobius unter Theodosius dem Jüngeren Saturn. I, 23 sicher nicht aus dem guten Schatze seines eigenen, sondern des hellenistischen Witzes mittheilt: *Accipe quid Assyrii* (d. h. die Syrer) *de potentia solis opinentur. Deo enim, quem summum maximumque venerantur, Adad nomen dederunt. Ejus nominis interpretatio significat unus unus.* Die Hellenisten nahmen also den Namen für die Reduplication des syrischen ܐܕܕ und chaldäischen ܐܕܕ, wie sie sich in ܐܕܕܐܕܐܕ, ein jeder, ja wirklich findet. Die Etymologie ist ohne Frage genial, da sie das *quem summum maximumque venerantur* durch die Auffassung des Hadad als Sammelbegriff eines jeden speciellen Gottes vortrefflich illustriert, allein sie ist zu abstract, um mehr als eine gelehrte Seifenblase zu sein. Könnte nun die arabische Schreibung des Namens als هدهد nicht ein Ausfluss dieser hellenistischen Etymologie sein, wenn weiter unten der Reflex hellenistischer Bildungen im himjarischen Geistesleben etwa durch das Medium des Verkehrs mit Alexandria, durch Beispiele bewiesen werden könnte? Aber das Zugeständniss des Zusammenhangs von هدهد mit ܐܕܕܐܕܐܕ setzt ja vor allen Dingen statt des Hê ein Hâ voraus! Freilich, wenn hier die übrigens keineswegs beispiellose¹⁾ Abweichung von der Regel des Buchstabenwechsels nicht durch die Rücksicht auf das Hê der wirklichen, vom hebräischen (הדד) und syrischen ܐܕܕܐܕܐܕ repräsentirten Namensform hinreichend entschuldigt wäre. Die andere Traditionströmung weiss nichts von Hadhâd, sondern setzt einen auch schon in den himjarischen Inschriften gefundenen König mit mehrfach variirtem Namen an seine Stelle. Sie geht, wenigstens nach Belâmî, auf Ibn Scharjah zurück. Belâmî lässt nämlich diesen als Antwort auf die Frage des Chalifen Moâwijah an ihn, ob

1) Freytag, „Einleitung in das Studium der arabischen Sprache“, S. 127 und 131, und D. H. Müller, „Himjarische Studien“, Bd. XXX der Z. D. D. M. G. S. 704, Anm. 2, der in der Polemik gegen Dillmann doch nicht leugnen kann, dass Hê und Hâ mit einander wechseln, wenn auch „nicht leicht“.

er während seines langen Lebens (von 350 Jahren nach der Tradition bei Belāmî!) keine wunderbare Geschichte gehört habe, die Geburtsgeschichte der Bilqīs erzählen,¹⁾ ein Beweis, dass Ibn Qutebah bei all' seiner sonstigen Ausbeutung des Geschichtenerzählers am damascenischen Chalifenhof seinen Hadhād nicht von ihm entlehnt hat. Der nächste Gewährsmann Belāmî's wird wohl auch hier wie sonst Ṭabarî gewesen sein, jedoch nur für den Vaternamen und nicht für die Geburtsgeschichte, welche der erstere nach dem von Zotenberg freilich bestrittenen Urtheil Sprenger's²⁾ der Prophetengeschichte Ghazzālî's entnommen hat. Die traditionellen Formen dieses Vaternamen sind nun bei Ṭabarî nach der Transcription des Herrn Dr. Hartwig Hirschfeld:³⁾ al-Masrah mit der Variante al-Jasrah, Îlâ-Sarh mit der Variante Îlâ-Sarh, Dû-Jasrah mit der Variante al-Jasrag. Belāmî hat aus der dritten Namensform „Bou-Scharh,“ Mas'ûdî und Ibn Chaldûn ذو الصرح „l'homme du chateau,“ gemacht, welche Verbesserungen Hans Ballhorn's den auch sonst vorkommenden arabischen Namen ذو شرح⁶⁾ voraussetzen, der sich von dem Dû-Jasrah, beziehungsweise Dû-Jaschrah Ṭabarîs nur durch die grammatische Bildung unterscheidet. Bei Ta'âlebî⁷⁾ heisst der Name البشرخ, bei Ibn al-A'îr⁸⁾ ينشر und انيسرح. Die himjarische Grundform ist offenbar das inschriftliche אִלְשָׁרַח, welches Osiander⁹⁾ mit „von Gott beglückt“ übersetzt;

1) A. a. O. S. 443.

2) Ebendas. S. III und IV.

3) In den oben erwähnten Notizen des genannten Herrn.

4) T. III, p. 173.

5) Bulâq 1284 türk. Bd. II, S. 52.

6) Osiander, „Zur himjarischen Alterthums- und Sprachkunde,“ in der Zeitschr. d. D. M. G. Bd. X, S. 54, Anm. 1.

7) A. a. O. S. 272.

8) A. O. S. 161.

9) Zeitschr. d. D. M. G. Bd. X, S. 54.

während die arabische aber ¹⁾يَلِشَرَح oder ²⁾إِيلِشَرَح ist, da das himjarische אַל arabisch theils mit يِل theils mit إِيل (so im Qâmûs) transcribirt wird.²⁾ Die berechtigteste Variation der arabischen Grundform ist ³⁾لِشَرَح eine Aphärese, welche Fleischer mit der von *Λάζαρος* aus אֶלְעָזָר vergleicht.³⁾ Die andern Varianten sind mit Ausnahme des al-Masrah Tabarîs, das wohl den Namen ⁴⁾مِشَرَح repräsentirt, sämmtlich Missverständnisse der Autoren oder Schreibfehler der Copisten. Nur eine schon in den Inschriften vorkommende Umkehrung der Form ist es, wenn eine Tradition bei Taâlebi⁵⁾ und dem anonymen Briefschreiber bei Rutgers⁶⁾ und dieser nach d'Herbelot⁷⁾ den Vater der Bilqîs ⁸⁾شَرَاهِيل nennen, was letzterer „Sarahil“ transcribirt. Bekanntlich ist diese Metathese im Hebräischen bei den mit אַל zusammengesetzten Eigennamen ausserordentlich häufig.⁸⁾ Selbstverständlich ist nun auch שרהאל und אלשרה, beziehungsweise שראחיל und ילישרח in der Bedeutung identisch und beides gut himjarisch, so dass die freilich nur flüchtig hingeworfene Vermuthung von Movers,⁹⁾ שראחיל möchte mit der lateinischen Transcription des hebräischen ישראל bei Justin,¹⁰⁾ Israhel, zu combiniren sein, eine Unmöglichkeit ist. Lateinische Schriften sind wohl nie zu

1) A. a. O. S. 54, Anm. 2.

2) Mordtmann, „Miscellen zur himjarischen Alterthumskunde“ in der Zeitschr. d. D. M. G. Bd. XXXI, S. 80.

3) Bd. X, S. 55, Anm.

4) Ebend. S. 54, Anm. 1.

5) A. a. O. S. 272. — 6) A. a. O. S. 129 und 131.

7) „Orientalische Bibliothek,“ deutsche Bearbeitung, Bd. I, S. 569.

8) Man vergleiche das Verzeichniss der Metathesen der mit אַל zusammengesetzten Eigennamen bei Eberhard Nestle, „Die israelitischen Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung“ S. 199—200.

9) Phön. III, 1, S. 294.

10) Just. Hist. Philipp. XXXVI, 2.

den Himjaren gedrungen. Möglicherweise könnte allerdings Aelius Gallus dem nach Osiander¹⁾ ältesten bekannten Träger des Namens Scharâhîl-Jaljaschrah in Mareb, dem König Ἰλάσαρος oder Ἐλίσσαρος, schon im Jahr 24 v. Chr. ein Exemplar des Trogus Pompejus als jüngste Novität zur freundlichen Erinnerung hinterlassen haben, allein wir wissen ja nicht einmal, ob schon Trogus Pompejus oder erst Justin nach Vorgängen im patristischen Latein das griechische Ἰσραῆλ mit Israhel transcribirt hat.

Die Rechte beider Väter auf gerechter Wage wägend haben nun die Chronisten von Ibn Quteibah an²⁾ mit Ausnahme des einzigen Tabarî, der von Hadhâd nichts weiss, die naive Vermittlung der Agglutination getroffen, welche sie theils einfach durch die Erklärung der Identität Scharâhîl-Jaljaschrah's mit Hadhâd, theils künstlicher durch die Verwandlung des Vaters Scharâhîl in den Grossvater vollziehen. Bemerkenswerth ist bei dem letzteren Verfahren, dass sie mit Hamza³⁾ aus Scharâhîl einen شرحبيل machen, der als شرحבאל ebenfalls aus den Inschriften bekannt ist. Nach Osiander⁴⁾ haben die Araber beide Namen gerne mit einander verwechselt. Was die Bedeutung von شرحبيل anbelangt, so hat ebenfalls schon Osiander⁵⁾ den Namen in شرحيل zerlegt, eine Theilung, welche Mordtmann mit dem inschriftlichen شرحה הבש (lies: شرحב) bestätigen zu müssen glaubt,⁶⁾ während ihn Neschwân, Wetzstein und Prideaux in شرح und بيل zerlegen. Aber was heisst شرحב? Mit شرحب, procerus, longus, und شرحב, longus, generosus (equus) bei Freytag wird nichts anzufangen sein? Vielleicht könnte jedoch der Name in die drei Bestandtheile شرح, etwa Nomen actionis

1) Zeitschr. d. D. M. G. Bd. XX, S. 237, Anm.

2) A. Schultens, a. a. O. S. 54.

3) A. Schultens, a. a. O. S. 24. — 4) Bd. X, S. 54.

5) Zeitschr. d. D. M. G. Bd. X, S. 54.

6) Bd. XXXI, S. 88.

Conj. I., ب, Präposition, und يل zu zerlegen sein und „Segen in Gott oder von Gott“ bedeuten, da die beliebte Verwechslung von Scharâhîl und Scharḥâbîl dem Verfasser für die Einerleiheit der beiderseitigen Etyma zu sprechen scheint.

Ohne Berücksichtigung bei ihrem Friedenswerke der Ausgleichung haben die arabischen Historiker die dritte Traditionsströmung gelassen, die der Verfasser bei Ibn al-Aṭîr¹⁾ und Nuweirî²⁾ vorgefunden hat. Der erstere berichtet nämlich unter anderen auch die Sage, Bilqîs sei nicht die Tochter eines himjarischen Königs, sondern nur eines Vezirs gewesen. Der letztere gibt derselben die bestimmtere Fassung, Bilqîs sei die Tochter des „Dsusrog“, wie Schultens ذو اسرج transcribirt,³⁾ und ihr Vater sei kein König, sondern nur Vezir eines Königs von Himjar, und zwar Scharâhî's, des Himjariten, gewesen. Der Name ذو اسرج kann eine Depravation des oben vorgekommenen ذو شرح sein, kann aber auch Selbständigkeit und dadurch Werth haben, zumal wenn die Transcription von Schultens die richtige Aussprache getroffen hätte, da diese das Wort اسرج als Plural von سَرْج, ephippium, obgleich dieser bei Freytag سُورُج lautet, erscheinen liesse und dem Namen die Bedeutung eines Sattelmeisters oder Pferdeaufsehers unterlegen würde, was ein Moment von nicht zu unterschätzendem Werthe für die Erkenntniss des Hintergrundes der Bilqîssage wäre. Der Königsname شراحي ist natürlich die ungeschickte Abbreviatur von شراحيل.

Wie über den Vater, so ist die Tradition auch über die Mutter der Bilqîs schwankend, denn sie ist nur über ihre Abkunft einstimmig, nicht aber über ihren Namen. Ueber die erstere erzählt schon der Prophetengenosse Abû

1) A. a. O. S. 163.

2) A. Schultens, a. a. O. S. 54. — 3) A. a. O. S. 55.

Hureirâh bei Taâlebi,¹⁾ der Prophet habe gesagt: „eines der beiden Eltern der Bilqís war eine Ġinneh.“ Diese Auctorität mag dem „Gläubigen“ imponiren, wir ziehen als Bürgen für die Sage von der Geistermutter „Das Buch der Nachrichten über die Tobbás“ von Ibn Scharjah²⁾ vor, welches für Belâmî und Ibn al-Aṭîr³⁾ nach ihrer Uebereinstimmung mit dem summarischen Auszug Masûdîs⁴⁾ aus dem genannten Buche die Quelle ihrer ausführlichen Relationen über die Geburtsgeschichte⁵⁾ der Bilqís gewesen ist. Hiernach ging deren Vater aus bescheidenem Zweifel an der Existenz einer ihm ebenbürtigen Menschentochter⁶⁾ die Ġinnen um eine Frau an, was damals noch nicht mit den heutigen Schwierigkeiten verknüpft war, da nach Taâlebî's Dafürhalten⁷⁾ „die Menschen in jener Zeit die Ġinnen noch sahen und sich mit ihnen vermischten.“ Sein Heiratsplan gelang ihm durch ein Jagdabenteuer, das in dreifacher Form erzählt wird. Nach der einen von Masûdî und Belâmî allein, von Ibn al-Aṭîr gemeinschaftlich mit der andern berichteten stiess nämlich der leidenschaftliche Jagdliebhaber eines Tages auf zwei kämpfende Schlangen, eine schwarze, welche die Oberhand hatte, und eine weisse, welche zu unterliegen drohte. Er trennte sie und tödtete die schwarze Schlange, worauf die weisse verschwand. Nach der andern bei Ibn al-Aṭîr jagte er bisweilen Ġinnen in der Gestalt von Gazellen, liess sie aber dann wieder frei. Nach der dritten bei dem Commentator der himjarischen Qasîdah,⁸⁾ begegnete er einem eine Gazelle jagenden Wolf, verscheuchte diesen und rettete so die Verfolgte, welche die Tochter des Ġinnenkönigs Teleb über das Ġinnenvolk al-'Arim in der Stadt Mareb war. Die Symbolik ist hier durchsichtig: Die Schlangen sind überall Geisterthiere, zumal in Arabien

1) A. a. O. S. 272. — 2) S. oben. — 3) S. oben.

4) A. a. O. S. 152—153.

5) Belâmî S. 143 ff. und Ibn al-Aṭîr S. 161—162.

6) Ibn al-Aṭîr S. 161.

7) A. a. O. S. 272.

8) A. v. Kremer, Südar. Sage, S. 65—66.

und zwar nicht nur dem Märchen, sondern auch der Sprache nach (جَانّ und جِنّ, „Schlange“ und „Genien“ und غُول im Qâmûs¹⁾ „Waldgespenst“ und „Schlange“), und der Kampf der weissen und schwarzen Schlange repräsentirt den von Muhammed²⁾ auch in den Islâm hinübergenommenen Gegensatz des Agatho- und Kakodämon. Denselben Gegensatz stellen Wolf und Gazelle dar, doch wird hier auch an die Möglichkeit des Hereinragens eines siderischen Mythos erinnert werden dürfen, denn der Araber nennt eine Constellation des nördlichen Sternenhimmels den „Wolf“,³⁾ und die wilden Ziegen und Hirsche auf einer wüsten Insel 120 Stadien unter der Euphratmündung wurden nach Arrian⁴⁾ als heilige Thiere der Artemis geschont, ebenso wurden nach demselben⁵⁾ auf die dem Hermes und der Aphrodite heilige Insel *Karaia*, كيش, im erythräischen Meer alljährlich aus der Umgegend Schafe und Ziegen gebracht, welche man als diesen Göttern heilig frei herum laufen liess. Die Umwandlung Mareb's aus der historischen Königsstadt {des himjarischen Reiches in eine mythische Geisterstadt verräth deutlich genug die späte Entstehung der letzteren Sagenform, obwohl sie auch schon Ibn Scharjah gehabt haben muss, was daraus zu schliessen ist, dass der Commentator der Qasîdah zum Nachfolger der Bilqîs und Salomo's in der Herrschaft über Jemen den Rehabeam macht,⁶⁾ was nach Masûdî⁷⁾ auch Ibn Scharjah, übrigens soviel dem Verfasser bekannt ist, im Unterschied von andern Ueberlieferern,⁸⁾ thut. Zum Dank für seine ritterliche Grossmuth erhielt der Jäger von

1) Gesenius, „Commentar über den Jesaja“ I, 2, S. 918.

2) Nöldeke, „Die Schlange nach arabischem Volksglauben,“ in der Zeitschr. f. Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft“ Bd. I. S. 415.

3) Ludolf Krehl, „Ueber die Religion der vorislâmischen Araber,“ S. 60. — 4) Anab. VII, 20, 4.

5) Hist. Ind. 37, 9 bei Krehl, S. 44.

6) A. v. Kremer, Südar. Sage, S. 68, Anm. 1.

7) A. a. O. S. 174.

8) S. auch Südarab. Sage, S. 122.

dem Ginnenkönig seine Tochter zur Frau, nach der einen Tradition bei Ibn al-Aṭīr unter der Bedingung, dass er dem Ginnenkönig das Meeresufer von Tabrīn bis 'Aden abtrete, nach der andern bei ihm und Belāmī, dass er seine Frau nie über ihre Handlungen zu Rede stelle. Leider hatte aber die Geisterfrau so excentrische Launen, dass sie ihr erstes Kind, einen wunderschönen Knaben, einer zur Thür hereinschwebenden Flamme übergab, welche sofort mit ihm verschwand, und ihr zweites Kind, ein ebenso schönes Mädchen, einer herankommenden Hündin darreichte, die sofort mit ihm davoneilte. Beidemale verschluckte der Gemahl seinen Zorn und schwieg. Aber das Mass seiner Geduld lief über, als die unheimliche Frau auf einem Kriegszug gegen einen Rebellen das Mehl ausschüttete und das Wasser ausgoss: er konnte die verbotene Frage nach den Gründen ihrer Handlungen nicht mehr zurückhalten. Die Geisterfrau rechtfertigte sich mit der Aufklärung, dass das Mehl und Wasser vergiftet, die Flamme und Hündin aber Ammen gewesen seien, dass Gott den Sohn zu sich genommen, die Tochter aber in der Geisterpflege inzwischen wohl versorgt gewesen sei. Hierauf verschwand die Mutter und die Tochter wurde von der Geisteramme zurückgebracht. Das war Bilqīs. Mit ihr tröstete sich der Vater über den Verlust der Mutter. Nach dem Commentator der Qasīdah tröstete er sich aber nicht blos mit der Tochter, sondern auch mit einer zweiten Frau, einer Araberin, welche Bilqīs mit einer Stiefschwester Namens „Schems“ beschenkte, die zu der Frauentriade der ḥimjarischen Sage: Bilqīs, Schems und Lemīs gehört.¹⁾ Gegen die Einhelligkeit der Tradition in der Ginnenabkunft der Mutter verstösst nicht, dass nach Hamdānī's Iklīl Bilqīs dem ḥimjarischen Magnatenhaus Marāṭid angehört haben soll, da dieses einerseits durch körperliche Schönheit und andererseits durch die Herrschaft über die Ginnen sich auszeichnet hat,²⁾ Sagenzüge, welche ihren Eintrag in dessen

1) Südarab. Sage S. 67.

2) Ebendas. S. 96.

Familienregister satssam erklären. Ebensowenig verstösst die Angabe bei Taâlebî¹⁾ dagegen, Bilqîs sei eine Araberin gewesen und habe zu der Familie des Tobba' Ibn Scharâhîl des Himjariten gehört, da dieselbe nur auf den väterlichen Stammbaum bezogen zu werden braucht, um traditionell wahr zu sein. Kritisch Auffälliges hat nun das Ginnenconnubium nicht, da abgesehen von dem vorhin erwähnten naiven Erklärungsgrund Taâlebî's auch der himjarische König Abrahah mit einer Ginneh einen Sohn zeugte,²⁾ nur ist es geeignet, das durch die Doppelzüngigkeit der Ueberlieferung im Vaternamen schon stark erschütterte Vertrauen zu der Geschichtlichkeit der aus einem solchen Verhältniss hervorgegangenen Tochter vollends zu zerstören. Erwägt man aber weiter, dass die Dämonen nicht selten degradirte Götter sind,³⁾ so erinnert einen das Elternverhältniss in der Bilqîssage unwillkürlich an ähnliche Beziehungen vorderasiatischer Göttinnen zu irdischen Männern und insbesondere die von dem Ginnenkönig anbedungene Abtretung einer Strecke Meeresufer an das Beilager einer syrischen Wassergöttin und deren Entbindung von einer Tochter mit einem ähnlichen Schicksal wie Bilqîs, was der Fortgang der Untersuchung darthun wird.

Wenden wir uns zu dem Namen der Mutter der Bilqîs, so erwähnt Belâmî denselben gar nicht, der Commentator der Qasîdah⁴⁾ aber nennt ihn „Harûrâ,“ d. i. wohl „die Edelgeborene,“ Taâlebî⁵⁾ „Rîhânah,“ d. i. Basilienkraut,⁶⁾ und Ibn al-A'tîr⁷⁾ „Rewâḥah,“ d. i. „die Ruhe.“ Diese Namen sind bedeutungslose Phantasieen, hochinteressant ist dagegen die von dem letzten Gewährsmann⁸⁾ daneben beigebrachte Tradition, die Mutter sei

1) A. a. O. S. 274.

2) Südarab. Sage S. 64.

3) Wolf Graf v. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte, I, S. 51.

4) Südarab. Sage S. 66.

5) A. a. O. S. 272.

6) Dozy, „Supplément aux Dictionnaires arabes,“ T. I, pag. 5. 6. 7.

7) A. a. O. S. 161. — 8) Ebendasselbst.

Jalqamah, *يلقمة*, die Tochter 'Amr's, des Sohnes 'Amîr's des Ginnischen gewesen, der Verfasser muss jedoch auch hier die Neugierde des Lesers auf später vertrösten, da die Tochter, wie wir sehen werden, diesen Namen mit der Mutter theilt.

Die Genealogie der Bilqîs über die Eltern hinauf zu verfolgen, entleidet dem Verfasser der Mangel an Namen und Personen von ängstlichem Reiz in ihrem menschlichen und dämonischen Stammbaume. Legt er bezüglich des ersteren die oben citirte Angabe Ibn al-Aṭîr's über die Uneinigkeit der Traditionisten in der Aufzählung ihrer Ahnen und die heutzutage allgemein anerkannte geschichtliche Werthlosigkeit der arabischen Genealogieen überhaupt als weitere Gewichte in die Wagschale, so wird er sich hier ohne Verschuldung gegen die sonstige Pflicht der Beachtung auch des Häckchens am Gesetz das Dreschen leeren Strohs ersparen dürfen. Es wird an der Bemerkung genügen, dass ihr Vater oder Grossvater Jaljaschrah-Scharḥabîl nicht unmittelbar, sondern nur durch etliche Zwischenglieder an die alten himjarischen Könige angehängt werden konnte, da er ein Usurpator war,¹⁾ und dass das gewöhnliche Anschlussglied der Tobba' Hârîṭ ar-Râis ist.

Mit den Ahnen unserer Heldin fertig beschäftigen wir uns nunmehr mit deren eigener Person und Leben nach der Zurückgabe des Kindes von der Geisteramme. Im verschwiegene Harem nicht bloss aufgezogen sondern auch unterrichtet („sie konnte lesen und schreiben,“ versichert uns Ta'âlebî²⁾) sehen wir Bilqîs in der von Ta'âlebî³⁾ und Ibn al-Aṭîr⁴⁾ aufbewahrten, aber sicher schon von Maṣûdî⁵⁾ gekannten und darum auf Ibn Scharjah zurückgehenden Ueberlieferung mit dem Tode ihres Vaters an die Oeffentlichkeit treten. Nach der Erzählung Ta'âlebî's nahm sie nach dem Tode ihres Vaters, da kein anderes

1) Caussin de Perceval, „Essai sur l'histoire des Arabes etc.“ T. I, pag. 74.

2) A. a. O. S. 274. — 3) A. a. O. S. 272.

4) A. a. O. S. 162 und 163.

5) T. III, pag. 152, Linie 5.

Kind da war, (aber Schems?) die Thronfolge für sich in Anspruch und forderte die Huldigung. Die einen leisteten sie, die andern verweigerten sie und zogen der Bilqîs einen Mann vor, den sie zum König machten. So spaltete sich das Volk in zwei Parteien. Der Gegenkönig aber war ein Wüstling und streckte seine Hände nach den Frauen seiner Unterthanen aus. Man wollte ihn infolge dessen absetzen, vermochte es aber nicht. Da trat Bilqîs in das Mittel und trug sich ihm an. Er freite nun bei der Verwandtschaft um sie. Diese verheirathete sie mit dem Gegenkönig und führte sie ihm mit grossem Pompe zu. Bei dem Bräutigam angekommen verleitete sie ihn, sich in Wein zu berauschen, schnitt dem Trunkenen den Kopf ab und kehrte in der gleichen Nacht in ihre Wohnung zurück. Am andern Morgen fanden die Leute den Gegenkönig todt und seinen Kopf auf der Thüre seiner Wohnung aufgesteckt. Sie erkannten hieraus, dass die ganze Heirat eine List gewesen war, und wählten nun ihre Befreierin als die Würdigste zur Königin. Nach der Erzählung Ibn al-Atîr's starb ihr Vater ohne testamentarische Verfügung über die Thronfolge. Das Volk wählte nun den Sohn eines Bruders des Verstorbenen zum König. Dieser war ein Wüstling, der jede schöne Tochter eines Häuptlings oder Königs, von der er hörte, zu sich holen liess und entehrte. So machte er sich endlich auch an seine Base Bilqîs. Diese ging scheinbar auf seine Anträge ein und bestellte ihn zu sich in ihr Schloss, gleichzeitig aber auch zwei Männer aus ihrer Verwandtschaft, welchen sie befahl, den Tyrannen, so bald er käme, zu tödten. Sowie nun dieser eintrat, warfen sich die beiden Männer auf ihn und tödteten ihn. Darauf versammelte Bilqîs seine Vezire, kündigte ihnen seinen Tod an und forderte sie auf, einen neuen König zu wählen. Sie wählten nun sie. Dieser ausführlichen Erzählung über die Thronbesteigung der Bilqîs schliesst Ibn al-Atîr noch eine zweite, ganz kurze an, welche eine Abbreviatur der Erzählung Taâlebî's zu sein scheint, und die Signatur der dritten Traditionsströmung über den Vater der Bilqîs an der Stirne trägt. Sie besagt, Bilqîs habe

als Tochter des Vezirs eines himjarischen Königs diesen, der ein wilder Wüstling gewesen sei und die Töchter der Häuptlinge und Vornehmen zu rauben gepflegt habe, getödet und sei an seiner Stelle zur Königin gewählt worden. Ist hier Bilqîs nicht Judith, wie sie leibt und lebt? Freilich nicht im Apokryphenbuch der Bibel, sondern in der Hagadah und den Midraschim, welche Lipsius zusammengestellt hat.¹⁾ Insbesondere dürfte die bluttriefende Jüdin in der Chanukasage in der Gestalt der arabischen Phantasie Modell gestanden haben, in welcher sie als jungfräuliche Tochter des Hohenpriesters Jochanan das eine Mal im Brautstaat aus dem Haus der Hasmonäer sich von ihren Brüdern in das Haus des griechischen Häuptlings zu seiner Ausübung des Jus primae noctis an ihr geleiten, aber ihre Ehre durch deren Schwertstreiche auf den Tyrannen wahren lässt, das andere Mal dem griechischen König auf Befehl zugeführt werden muss, um ihm ihre Ehre preiszugeben, oder freiwillig zu dem in sie verliebten Nikanor, dem Feldhauptmann des Königs Antiochus, geht, scheinbar um ihm dasselbe Opfer zu bringen, den einen wie den andern aber durch ein Gericht von Käse zur Berauschung verleitet, dann dem Schlafenden mit dem eigenen Schwert den Kopf abschneidet und diesen nach Jerusalem bringt. Ja, klingt nicht vielleicht gerade in der Wahl Jaljaschrah's zum Vater der Bilqîs der Name des hasmonäischen Bräutigams Eleasar nach R. Simon ben Jachi, nach? Jüdische Einflüsse auf die jemenische Sagenbildung schon früher vorauszusetzen, wird keine Vermessenheit sein, wenn auch die Bekehrung des Tobbá 'Asâd Abû Karib zum Judenthum und Verpflanzung jüdischer Lehrer von Jatrib nach Jemen am Anfang des dritten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung mit Legenden verbrämt ist, welche den Historiker misstrauisch machen.²⁾

1) Lipsius, „Jüdische Quellen zur Judithsage,“ in der „Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie“ von Hilgenfeld, Bd. X, S. 337—366.

2) Caussin de Perceval, T. I, p. 92—95; G. Flügel, „Geschichte der Araber bis auf den Sturz des Chalifats von Bagdad,“ 2. Ausgabe, S. 42—43.

Umgißt die Ueberlieferung bei Taâlebî und Ibn al-Atîr den Todtschlag an dem namenlosen Wüstling auf dem Throne mit der Glorie der Nothwehr der bedrängten Tugend, so macht sie dagegen Bilqîs bei Ibn Chaldûn¹⁾ zur gemeinen Gattenmörderin, wenn sie dieselbe vor den anfänglichen kriegerischen Angriffen des von ihrem Vater oder Grossvater Scharḥabîl gestürzten Königs Dû-'l-âḍâr durch die Ehe mit ihm sich Ruhe schaffen, ihn aber alsbald mit Gift aus dem Wege räumen läßt. Ob diese Inauguration ihrer Regierung eine historische Unterlage hat? Wenn nur Dû-'l-âḍâr leichter historisch fassbar wäre! Aber der Träger dieses terroristischen Beinamens ist ein in mythischer Dämmerung sich verlierender Schatten. Zunächst ist er nämlich nach dem Commentator der Qasîdah²⁾ ein Sohn des Abrahah ibn Dû-'l-manâr von einer Gînnah. Sodann heisst er bei Ibn Scharjah und den von ihm abhängigen Erzählern³⁾ eigentlich 'Abd, bei Abulfeda aber 'Amr.⁴⁾ Wie hat nun Dû-'l-âḍâr thatsächlich geheissen? Endlich identificirt ihn Ibn Hamdûn bei Nuweirî⁵⁾ mit seinem Bruder Afrîqûs, افريقوس,⁶⁾ der ihm nach Ibn Scharjah und dessen chronographischem Gefolge⁷⁾ auf dem Throne vorangegangen, nach 'Abdu'lmalik Ibn 'Abdûn bei Nuweirî⁸⁾ und dem Commentator der Qasîdah⁹⁾ aber nachgefolgt ist, indem er erzählt, Afrîqûs habe den Beinamen Dû-'l-âḍâr davon erhalten, dass er auf einem Kriegszug in den Ländern Maghreb's ein Volk von unbekannter Gestalt angegriffen habe, vor welchem seine Leute erschrocken und zurückgewichen seien,¹⁰⁾ und weiter, Afrîqûs sei bis

1) A. a. O. S. 52 und Caussin de Perceval, p. 76.

2) A. v. Kremer, Südarab. Sage, S. 64.

3) Mas'ûdî, T. III, p. 173 und Südarab. Sage S. 122.

4) A. Schultens, a. a. O. S. 6. — 5) Ebend. S. 52—54.

6) Der Name wird von den Chronographen verschieden geschrieben.

7) Mas'ûdî pag. 173 und Südarab. Sage S. 122.

8) A. a. O. S. 54. — 9) Südarab. Sage S. 122.

10) Die Nasnâs, نسناس, um die es sich hier handelt, sind nach den Angaben Mas'ûdî's über sie, T. IV, p. 10—14, Halbmenschen der geographischen Mythologie, welche die Morgenländer an den fernsten

Tanger vorgedrungen und habe die „Barbaren“, *بربر*, aus Palästina, Aegypten und dem Meeresufer in ihre Wohnsitze in den Ländern Maghreb's verpflanzt, „und es waren die Barbaren der Ueberbleibsel von dem Morden Josua's des Sohnes Nun's“; endlich, Afrîqûs sei derselbe gewesen, der Afrîqiah gegründet habe. Sonst werden die Afrikazüge unter die beiden Söhne Abrahah's in der Art vertheilt, dass der Nasnâszug dem 'Abd, der Tangerzug aber mit der Verpflanzung der palästinischen Barbaren dem Afrîqûs zugeschrieben wird.¹⁾ Von beiden Zügen ist natürlich der eine so mythisch, wie der andere, sie sind aber literarisch um so werthvoller, als sie den Sagenverkehr des Hellenismus mit Südarabien beweisen.²⁾ Geschichtlich

Westen und die Abendländer an den fernsten Osten, eine Tradition aber auch nach Hadhramaut, versetzen. Die Sage ruht selbstverständlich auf dem Untergrund der menschenähnlichen Affen, Caussin de Perceval, p. 71., ist aber schwerlich arabisch, sondern eigentlich griechisch, s. Carl Müller, „Ctesiae etc. Fragmenta,“ pag. 104 b—105 a, im Anhang der Pariser Ausgabe Herodots.

1) Südarab. Sage S. 64. A. Schultens S. 24. Caussin de Perceval pag. 67 und 71.

2) Malchos-Kleodemos, nach vielen ein Jude, nach Ewald ein Phönizier, nach Herzfeld ein Syrer, endlich nach Freudenthal, „Hellenistische Studien,“ Heft 1 und 2, S. 130—136, ein Samariter, nennt bei Josephus Antiqq. I, 15 drei Söhne Abrahams von Ketura: *Ἀφείρα*, *Ἀσουσειμ* und *Ἰάφρα*. Nach dem Mittleren sei Assyrien benannt worden, nach dem Ersten und Dritten die Stadt Afra und das Land Afrika, da beide mit Herakles nach Libyen und gegen Antäus gezogen seien. Diese Begleiter des Herakles sind aus Enkeln Abrahams durch ein Missverständniss von 1. Mos. 25, 4 zu dessen Söhnen von Ketura geworden. Ihre Namen haben sie durch eine schon in dem *Γεφάρ* und *Ἀφει* der Septuaginta zu Tage tretende Misshandlung des hebräischen *עִיפָר* und *עֶפֶר*, sowie durch den aramäischen Status emphaticus erhalten. Ihren Zutritt bei Herakles haben sie durch die synkretistische Gleichung Abraham-Kronos-Herakles, s. Movers, „Phönizier,“ I. S. 86—87 und 415—450, Wolf Graf von Baudissin, Studien z. sem. Relg., S. 232, Anm. 1, erlangt. Auf der Vermittlungsstation zwischen Abendland und Morgenland, Alexandria, hat sich der Bruder Apher in den lateinisch-griechischen Afrikus umgewandelt und im äthiopischen Axum ist der Vater Abraham als Abrahah wieder zu den abenteuernden Söhnen gestossen. Von da aus ist das jüdische

sicherer wird schliesslich Dû-'l-âdâr auch nicht durch seine von Caussin de Perceval¹⁾ und Fr. Lenormant²⁾ versuchte Identification mit dem von Aelius Gallus im Jahr 24

Triumvirat in die südarabische Sage eingewandert, aber nur der Vater Abrahah und der Sohn Afrikus konnten sich auf der Höhe der Situation erhalten, Japhra verlor sich unter die Ahnen 'Abd-'Amr's als يَعْفَرُ, A. Schultens S. 6 und 54. Was nun die Kriegsthaten der Brüder anbelangt, so charakterisiren sie sich insofern als hellenistischer Import, als einerseits der Nasnâskrieg eine augenscheinliche Entlehnung aus Pseudokallisthenes ist, welcher (bei Carl Müller, „Pseudocallisthenes“, III, 28, pag. 140, im Anhang der Pariser Ausgabe Arrian's von Dübner) die von seinem ungenannten Gewährsmann Ktesias, beziehungsweise von Plinius (Hist. Nat. VII, 2) und nach ihm von Aulus Gellius (Noct. Att. IX, 4) in die äussersten Fernen (des afrikanischen) Indiens versetzten Menschen „ohne Nacken mit den Augen auf den Schultern (quosdam sine cervice oculos in humeris habentes)“, die sonst von Plinius (Hist. Nat. V, 8) mit den Blemmyes im afrikanischen Arthiopien identificirt werden (Blemmyis traduntur capita abisse, ore et oculis pectori affixis, vgl. auch Solin. polyhist. c. 31: Blemmyes truncos nasci parte, qua caput est, os tamen et oculos habere in pectore), von Alexander in Afrika am Fluss Atlas als Menschen „ohne Kopf mit einem Auge und dem Munde auf der Brust“, angetroffen werden lässt, insofern die Beschreibung der Nasnâs als Menschen „mit den Gesichtern auf der Brust“ von dem Commentator der Qasidah S. 64 hiermit wörtlich übereinstimmt, und andererseits die Verpflanzung der Kananäerreste nach Afrika lediglich als eine Abschattung der Erzählung von der Auswanderung der Völker an der Seeküste von Sidon bis Aegypten vor dem siegreichen Josua zuerst nach Aegypten und von da wegen der Uebervölkerung des Landes die nordafrikanische Küste entlang bis zu den Säulen des Herkules bei Prokopius aus Cäsarea, de bello Vandalico II, 10, Ed. Guil. Dindorf, vol. I, pag. 450, sich kund gibt. Es wird dies unwidersprechlich klar durch die Verwandlung der dortigen *Ἰεργεσσαῖοι* in einen König der Berbern oder der einheimischen Afrikaner, Gîrgîr, جرجير, bei Ibn Chaldûn, Bul. Ausg. S. 51, Caussin de Perceval p. 67. Nach letzterem, der sich auf Quatremère beruft, ist dieser Gîrgîr der Patrizier Gregorius, der zur Zeit des arabischen Einfalls im ersten Jahrhundert der Hegrah in der Provinz Afrika commandirte. Anders erzählen Masûdî T. III, p. 241—242, und der Geograph Edrîsî 1344 n. Chr., s. P. Amédée Jaubert, „Géographie d'Edrisi“ etc., T. I, p. 203, die Uebersiedlung der Berbern aus Palästina nach Afrika.

1) Pag. 73. — 2) Fr. Lenormant, „Lettres assyr.“, II. pag. 71.

v. Chr. angegriffenen Ἰλάσαρος oder Ἐλισάρος,¹⁾ da der einen fremden Einfall unter Dû-l-âḏâr beweisen sollende Kriegszug des Kaikâwus nach Jemen zu deren Begründung schon darum nicht hinreicht, dass derselbe abgesehen von der Unmöglichkeit der historischen Recognoscirung sämtlicher in ihm auftretender Personen nach Maṣûdî²⁾ auch in die Zeit des späteren Schamr ibn Jur'isch oder Schamr Jur'isch verlegt wird.

Welche Mordgeschichte, eine der hier besprochenen oder eine noch unbekannte, hat endlich in der Tradition bei Maṣûdî³⁾ ihre Abbreviatur gefunden, Bilqîs habe den ersten Tobba' getödtet, der, beiläufig gesagt, die kleine Zeit von 400 Jahren regiert haben soll?

Glücklicher als diese gewaltthätigen Freier in Unehren und Ehren war als solcher bei Bilqîs — Salomo nach der arabischen und äthiopischen Sage, welche für ihre Geschichtlichkeit in diesem Punkte eine merkwürdige monumentale Bürgschaft besitzt. Ja, sta viator — vor dem Sarge, der zur Zeit des Chalifen Walîd I. (705—715 n. Chr.) durch den Einsturz einer Mauer in Tadmor gefunden wurde. Er trug nach der Angabe seiner beiden Finder die Inschrift: „Diess ist das Grab und die Bahre der frommen Bilqîs, der Gemahlin Salomo's, des Sohnes Davids. Sie wurde Muslimin im Jahr 20 seiner Regierung und heirathete ihn am Âschûratag, عاشورا, und starb am zweiten Tag des Rabîa' im Jahr 27 seiner Regierung und wurde begraben in einer Nacht unter einer Mauer in Tadmor, ohne dass jemand davon wusste ausser den Todtengräbern.“ Bei der Abnahme des Sargdeckels will man die Leiche völlig unverändert gefunden haben. Der Chalife Walîd befahl auf die Nachricht von der Entdeckung hin, das Grab zu belassen und einen Marmorbau darüber aufzuführen.⁴⁾ Nun die beiden Finder mögen wohl einen Stein-

1) S. oben. — 2) T. II, pag. 119.

3) T. III, pag. 152.

4) Mittheilung des Herrn Professor Dr. Socin aus Muhammed's Biographie von dem früher erwähnten Husein aus Dijârbekr, an den Ver-
Jahrb. für prot. Theol. VI.

sarg von gewaltiger Länge und auch eine wohlerhaltene Mumie unter den Mauertrümmern der Todtenstadt¹⁾ gefunden haben, allein ob gerade einen Sarg von 60 Ellen, steht denn doch dahin, und jedenfalls war es trotz der Inschrift der Sarg und die Leiche der Bilqîs nicht. Schrift und Sprache der Inschrift wird von Niemand verstanden und dieser Mangel durch eine Phantasie auf Grund der Sage über den Todes- und Begräbnissort der Bilqîs ergänzt und verdeckt worden sein. Die Kritik vermag daher nicht die monumentale Bürgschaft für die Salomo-Bilqîsehe anzuerkennen, so lange diese nicht durch anderweitige Beweismittel constatirt ist, deren Triftigkeit nunmehr zu prüfen ist.

Fassen wir zuerst das arabische Traditionsbild in das Auge, so tritt uns dieses, wie schon im Eingang bemerkt worden ist, in seiner ältesten Zeichnung im Qorân²⁾ entgegen. Diese gibt nun den Arabern noch kein unanfechtbares Recht zu der später stehenden Erwählungsformel: „Bilqîs, die Gemahlin Suleimân's,“ (بلقيس صاحبة (زوجة) سليمان, da der Qorân die Beziehungen der Bilqîs zu Salomo im offenen Vordergrunde seiner Darstellung nicht über deren Besuch und Uebertritt vom Sonnendienst zum Islâm hinausführt, namentlich nicht die königliche Person, sondern den königlichen Thron zum Stachel der Begierde Salomo's macht, so dass seine Erzählung ganz mit dem Thargum scheni zu Esther³⁾ und dem Midrasch zu den Sprüchen, die beide in das neunte oder zehnte Jahrhundert gehören,⁴⁾ übereinstimmt. Sieht man jedoch genauer zu, so lässt einen der nicht nur der qorânischen und rabbinischen, sondern jeder Relation gemeinschaftliche Zug,

fasser vom 6. Juni 1878. Dieser späte Autor wiederholt nur die ältere Tradition und ist deswegen, abgesehen von der Sargnotiz, werthlos.

1) Vergl. die englischen Gräberfunde in Palmyra bei C. Ritter, „Erdkunde,“ Th. XVII, S. 1538.

2) Sure 27, 21—45.

3) Abraham Geiger, „Was hat Muhammed aus dem Judenthum aufgenommen?“ S. 186—187.

4) Zunz. „Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden,“ S. 264 ff.

dass die Königin von Saba in der Meinung, der Glasboden des Audienzsaales sei ein Wasser, das sie zu durchwaten habe, ihr Gewand bis zur Entblössung der Beine aufschürzt, einen verdeckten Hintergrund gewahr werden, der den ganzen Schmutz der späteren Tradition bis zu den Eselshaaren¹⁾ oder -Hufen²⁾ an den Beinen der Bilqis in sich verbirgt und zugleich dessen hinter Qorân und Thargum zurückreichendes Alter beurkundet. Die fernste Grenze, bis zu der wir den Schmutz zurückverfolgen können, ist aber die Mitte des dritten Jahrhunderts n. Chr. Während nämlich noch Josephus³⁾ den Verkehr der Königin von Saba mit Salomo ganz in den Rahmen von 1. Kön. 10 fasst und auf einen Besuch mit Auswechslung von Räthseln und Geschenken einschränkt, so thut Rabbi Samuel ben Nachmani, der um 250 n. Chr. lebte, im babylonischen Thalmud⁴⁾ den im Tone der Verdammung einer Härese gehaltenen Wahrspruch in Sachen von מלכת־שְׁבָא in 1. Kön. 10: „Wer da sagt, dass die Königin von Saba ein Weib war, der irrt sich. Was bedeutet nun מלכת־שְׁבָא des Textes? Es bedeutet: Die sabäische Regierung.“⁵⁾ Was kann man diesem Anathema für ein anderes Motiv unterlegen, als den Umlauf unheimlicher Sagen über Salomo und die Sabäerin, welche der gestrenge Rabbi im Volksgedächtniss ausgelöscht wissen wollte? Ihren Inhalt aber lässt die Paraphrase des Thargums zu Hiob. 1, 15 רָחַל שְׁבָא errathen: „und es fiel plötzlich Lilith, die Königin von Smaragd, ein.“⁶⁾ Lilith ist nämlich im jüdischen Volks-

1) Belâmî S. 441—442, Taâlebî S. 278, Ibn al-Aîr S. 165 und die Qorâncommentatoren bei Marracci, „Alcorani Textus etc.“ p. 512,b und bei George Sale, „The Koran etc.“ p. 286, x und y.

2) Von Eselshufen spricht Taâlebî a. a. O.

3) Joh. Antiqq. VIII, 6, 5. 6.

4) Baba bathra 15b.

5) Mittheilung der Herren Dr. Markus Brann in Breslau und Kirchenrath Dr. Wassermann in Stuttgart aus Calmet, Dictionnaire hist. et crit. de la Bible, T. II, p. 228.

6) „Colonia Joctanidarum deducta per S. Bochartum,“ S. 89 bei A. Schultens, „Historia imp. etc.“ Bochart setzt zu dem Chaldäischen Citat noch die Uebersetzung des nächstfolgenden Bibelworts

glauben ein buhlendes und mordendes Gespensterweib,¹⁾ ja sogar im Thalmud²⁾ die weibliche Personification alles Bösen als Mutter Ahrimans, mit dem besonderen Kennzeichen eines gewaltigen Haarwuchses,³⁾ und ihre Identification mit der Königin von Saba drückt dieser denselben Stempel auf, der den Versuch ihrer Ausmerzungen aus der Geschichte Salomo's von Rabbi Samuel ben Nachmani durchaus rechtfertigt. Denn wenn die vielfachen Verbindungen Salomo's mit Heidenfrauen dem späteren Judenthum in dem Grade anstössig waren, dass sie Josephus⁴⁾ gegen 5. Mos. 21, 11—13 als eine Uebertretung des mosaischen Gesetzes brandmarkt und der Thalmud dem verletzten Gefühle mit der Parabel Ausdruck gibt, zur Stunde, da Salomo die Tochter Pharao's zum Weibe nahm, was doch von der Bibel in 1. Kön. 3 stillschweigend gebilligt wird, habe Gabriel (oder Michael) das Schilfrohr in das Meer gelegt, an dem sich die Sandbank abgelagert habe, auf der Rom erbaut worden sei,⁵⁾ so musste ihm vollends die Ehe mit einem heidnischen Geisterweib, zu deren Erfindung freilich von der schon von Josephus⁶⁾ dem Salomo angedichteten Kunst der Verwendung der Dämonen zu dem

םתקחם hinzu: יִדְבַּרְתָּנָהּ, und übersetzt nun das Ganze: „et derepente irruit Lilith, regina Zmaragd et Bartinnon,“ als ob das Wort statt des Femininums der dritten Person des Singulars im Präteritum Peal von דִּבֶּר mit angehängtem Suffix der dritten Person des Masculinum im Plural der durch den Vorschlag von ה־ gebildete Genitiv eines Eigennamens wäre! Quandoquidem bonus dormitat Homerus.

1) Gesenius, „Der Prophet Jesaja,“ II. 2, S. 916; Alex. Kohut, „Ueber die jüdische Angelogie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus,“ S. 87—88; J. Levy, „Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim etc.,“ Bd. I, S. 410 s. v. לִיְלִית.

2) J. Levy, a. a. O. und W. Bacher, „Lilith, Königin von Smaragd,“ in der Frankel-Grätz'schen „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums,“ Bd. XIX, S. 187—189.

3) Alex. Kohut a. a. O. S. 88 und ebenso J. Levy.

4) Antiqq. VIII, 7, 5.

5) M. Grünbaum, „Beiträge zur vergleichenden Mythologie aus der Hagada“ in der Zeitschrift D. D. M. G. Bd. XXXI, S. 199.

6) Antiqq. VIII, 2, 5: παρέσχε δ' αὐτῷ μαθεῖν ὁ θεὸς καὶ τὴν κατὰ τῶν δαιμόνων τέχνην εἰς ὠφέλειαν καὶ θεραπείαν τοῖς ἀνθρώποις.

Dienst der Menschen nur noch Ein Schritt war, als ein Greuel, der am besten durch Todtschweigen ausgetilgt würde, was bekanntlich schon der Chronist an den Bluthaten Salomo's bei seiner Thronbesteigung versucht hat, auch dann noch erscheinen, wenn dessen Abscheulichkeit durch den rabbinischen Kunstgriff des vorherigen Ueberttritts aller heidnischen Weiber zum Judenthum¹⁾ gemildert worden war, wie das im Qorân und in der ganzen arabischen Sage bei der Salomo-Bilqîsehe geschieht. Doch auch ihrerseits, freilich ihr selbst unbewusst, hält die arabische Tradition die Identität der Bilqîs mit Lilith fest, was die Deformität ihrer Person und die Lokalität ihres Zusammenseins mit Salomo darthun. Was die erstere betrifft, so ist vorhin schon der Auszeichnung der Lilith durch ihren Haarwuchs gedacht worden. Unter den den Frauen infolge des Fluches über Eva anhaftenden Schäden wird nämlich im Thalmud²⁾ zuerst genannt מְגַדֶּלֶת שֵׁער כְּלִילִית. Dieser Ausdruck wird von Kohut³⁾ „langhaarig wie Lilith,“ und von Levy⁴⁾ „eine, die viele, wildwachsende Haare hat, wie die Lilith,“ deutsch wiedergegeben, Uebersetzungen, welche Grünbaum⁵⁾ zwar als möglich anerkennt, aber doch mit Rücksicht auf die Bedeutung von מְגַדֶּלֶת „flechten,“ durch die Beziehung auf ein gefallsüchtiges Haarflechten beseitigen möchte. Die Gefallsucht legt er jedoch ohne jedes exegetische Recht in das Haarflechten erst hinein, und lässt man sie weg, so fällt seine Deutung hin, denn aufgelöstes Haar trugen die Frauen nur in der Trauer,⁶⁾ und das Haarflechten kann also nicht mit einem bösen Geiste in Verbindung gebracht worden sein. Zudem wird der thalmudische Ausdruck, mag man ihm nun die eine oder die andere Bedeutung leihen, überhaupt nicht auf das Haupthaar bezogen werden dürfen, da Lilith in Jes. 34, 14 als die Gefährtin des שֵׁער, d. i. doch wohl des behaarten, bocks-

1) Winer, „Bibl. Realwörterbuch,“ 3. Ausg., Bd. I, S. 299, Anm. 1.

2) Erubin 100b. — 3) A. a. O. S. 88, Anm. 8.

4) A. a. O. s. voce כְּלִילִית. — 5) A. a. O. S. 250.

6) 3. Makk. 1, 4: (Arsinoe) τοῦς πλοκάμους λελυμένη, und Luc. 7, 38.

gestaltigen Satyrs, in der Wüstenei erscheint und in der Sage mit diesem Unhold die Leidenschaft der Wollust und Mordsucht¹⁾ gemein hat. Man wird also eher an eine ungeschlachte thierische Behaarung des Rumpfes, wenn auch vielleicht nur an den Geheimtheilen, zu denken haben. Diese entstellende Behaarung ist von der jüdischen Lilith auf ihre südarabische Doppelgängerin Bilqîs und von dieser auf deren nordarabischen Niederschlag aus dem heimathlichen Sagenschatz der südarabischen Auswanderer nach Syrien, Zabbâ-Zenobia,²⁾ übergegangen. Nicht weniger sicher beweisen aber auch die Eselshufe bei Taâlebî die Identität der Bilqîs mit Lilith. Die syrisch-arabische Bibelinterpretation substituirt nämlich der letzteren unbedenklich die Ghûleh,³⁾ die Ghûl aber haben Eselsfüsse.⁴⁾ Dass diese Deformitätssage aus den jüdischen Kreisen über Alexandria und Axum nach Jemen gewandert ist, beweist die Specialisirung der Dämonszeichen als Eselshaare oder Eselshufe, welche durch die Empusa *ὄνοσκελὶς* oder *ὄνόκωλος* in den Scholien zu Aristophanes sich als Niederschläge der griechischen Dämonologie in der orientalischen oder umgekehrt darstellen. In der dem fünften Jahrhundert nach Chr. angehörigen äthiopischen Uebersetzung des „Physiologus,“ dessen griechisches Original schon in der vorchristlichen Zeit entstanden ist, erscheint nämlich der Esel, beziehungsweise der Waldesel, als das Symbolthier des Teufels,⁵⁾ weil er bei den alten

1) Gesenius a. a. O. S. 915.

2) „Bilqîs ist eifersüchtig, o Zabbâ, auf dich,“ singt Ibn Zeidûn im elften Jahrhundert unserer Zeitrechnung deren Andenken an und Masûdî, T. III, p. 192, lässt Zabbâ mit naiver Ungenirtheit die ungeschlachte Behaarung ihrer Geheimtheile ihrem arglistig herbeigelockten Freier Gudeimah aufzeigen. Aus dieser abschreckenden Hässlichkeit ist bei Ibn Nabâtah im vierzehnten Jahrhundert der Schmuck eines in seiner Auflösung die ganze Gestalt einhüllenden Frauenhaars geworden, s. Rasmussen, „Additamenta ad Historiam Arabum ante Islamismum etc.“ ar. und lat., pag. 4.

3) Gesenius a. a. O. S. 217 und Alex. Kohut a. a. O. S. 718.

4) Masûdî T. III, p. 315.

5) Fritz Hommel, „Die äthiopische Uebersetzung des Physiologus,“ S. 92: „Das Schreien des wilden Esels bedeutet den Teufel.“

Aegyptern bekanntlich das Thier des Set-Typhon war. Der von dem arabischen Traditionisten in der Bilqîs-sage gebrauchte Ausdruck حمار¹⁾ bedeutet aber beides: „Esel“ und „Waldesel.“ Was dagegen die letztere, die Lokalität des Zusammenseins der Bilqîs mit Salomo betrifft, so schweigen die arabischen Erzähler vom Qorân an meist über deren Namen, setzen aber für die erste Zusammenkunft einen Lagerplatz in Südarabien voraus, da sie Salomo bei dem Empfang des Huldigungsbesuchs der Königin von Saba auf einem Heereszug begriffen sein lassen, dessen Ziel zwar der Qorân und Tabarî gar nicht, Belâmî,²⁾ Taâlebî³⁾ und Ibn al-Aâtîr⁴⁾ aber Jemen, beziehungsweise Mekka, nennen. Für den Ort ihres Ehelebens muss die arabische Tradition nach Hamza von Isfâhân zu urtheilen, der Salomo Bilqîs von Jemen nach Palästina bringen lässt,⁵⁾ ursprünglich ganz sachgemäss Jerusalem genommen haben, während sie es später mit Tadmor ersetzt hat, da Taâlebî⁶⁾ den Märchenthron der Bilqîs, ein mythisches Nachbild assyrischer und persischer Königspracht,⁷⁾ von Mareb nach Syrien zauberisch entführt werden, ferner die Qasîdah⁸⁾ Bilqîs Salomo ausdrücklich von Mareb aus in Tadmor besuchen und sie endlich Ibn al-Aâtîr⁹⁾ auch in Syrien sterben und in Tadmor begraben werden lässt, wo ja nach Husein aus Dijârbekr ihr Sarg und ihre Leiche glücklich gefunden worden ist. Tadmor aber ist nach dem Buch Sohar bei Grünbaum¹⁰⁾ der Aufenthaltsort der Lilith. Die Uebersiedlung der Bilqîs-Lilith nach Tadmor ist übrigens wohl erst eine Folge der Wechselwirkung der Parallele Bilqîs und Zabbâ-Zenobia, denn von Zenobia als einer Judenfeindin weiss auch die jüdische Sage zu erzählen.¹¹⁾ Dass diese arabische

1) Marracci, a. a. O. S. 512b. — 2) S. 436. — 3) S. 270.

4) S. 163. — 5) A. Schultens, Hist. imp. pag. 24. — 6) S. 277.

7) Movers, „Die Phönizier,“ III, 1. S. 301.

8) A. a. O. S. 11, Vers 45. — 9) S. 166.

10) A. a. O. S. 317—318, Anm. 35.

11) Jost, „Geschichte des Judenthums und seiner Sekten,“ II, S. 156, und Grätz, „Geschichte der Juden,“ IV, S. 336.

Festhaltung der Identität der Bilqîs mit Lilith jedoch von jedem Verständniss des Grundes verlassen war, beweist das harmlos naive Datum ihrer Hochzeit mit Salomo in der angeblichen Inschrift ihres Sargdeckels: der Âschûratag. Dieses Datum kann nur eine Entlehnung aus der jüdischen Sage sein, welche mit der Verlegung der Hochzeit auf das Versöhnungsfest, dessen arabischer Reflex der Âschûratag ist,¹⁾ nur ihrer Verurtheilung der Dämonenehe einen symbolischen Ausdruck gab, da der „Fasttag“²⁾ sich gewiss mit allem andern eher vertrug, als mit einer Hochzeit.³⁾ Hätte nun die arabische Tradition den Kern dieser Symbolik verstanden, so würde sie sich wohl gehütet haben, diese Brandmarke einer Ehe aufzudrücken, auf welche der Nationalstolz sich so viel zu gut that, dass er ihr Andenken als stehendes Ehrenprädikat der Bilqîs verewigte. Die sicher ebenfalls symbolische Bedeutung des Todestages der Bilqîs auf dem Sargdeckel zu finden, ist dem Verfasser bis jetzt leider noch nicht gelungen.

Uebersehen wir nun aber bei der Gleichung Lilith-Bilqîs ja nicht, dass wir es in Lilith nach dem an und für sich wahrscheinlichen Urtheil Grünbaums⁴⁾ mit einer degradirten Göttin zu thun haben, um auch dieselbe Möglichkeit bei ihrer Doppelgängerin Bilqîs nicht aus dem Auge zu lassen. Schon bei ihren Eltern ist uns eine Spur dieser Möglichkeit aufgestossen, deutlich und bestimmt tritt uns jedoch eine solche in ihren salomonischen Beziehungen entgegen mit der von ihr unter anderen ungesalzenen Räthseln dem Salomo gestellten Aufgabe der Geschlechtsunterscheidung bei einer Anzahl junger Leute in gleicher den sexuellen Unterschied unkenntlich machender Kleider- und Haartracht, welche der arabischen und jüdischen Sage

1) Abr. Geiger, a. a. O. S. 37—38, Anm.

2) Apg. 27,9, vergl. darüber Winer, „Realwörterb.“ II, S. 655.

3) Eine interessante Parallele zu dem Datum der Bilqîshochzeit ist die zum Zweck der Hervorhebung der Abscheulichkeit der Sünde geschehene Verlegung der Entehrung der Jungfrau Maria durch den Soldaten Panthera auf das Versöhnungsfest in dem mittelalterlichen „Sepher tholedoth Jeschu ha-Nozri.“

4) A. a. O. S. 250—251.

gemeinsam ist und durch die Vermittlung von Alexandria auch in die byzantinischen Kreise Eingang gefunden hat. Sie kommt nämlich nicht blos bei Belâmî¹⁾ (ob auch bei Tabarî?), Ta'âlebî²⁾ und Ibn al-Aṭîr,³⁾ sondern auch im Thargum zu den Sprüchen (im zweiten Thargum zum Buch Esther, das seine eigenen Räthsel hat, fehlt sie),⁴⁾ sowie bei Pseudokallisthenes⁵⁾ und Michael Glykas⁶⁾ um das Jahr 1150 n. Chr. vor. Die Erfinderin einer den Geschlechtsunterschied verbergenden Tracht ist so bekannt, dass sie jedermann vorher erräth, ehe der Verfasser sie nennt. Von besonderem Interesse ist hierbei noch die von Ta'âlebî⁷⁾ beigebrachte Variante der Tradition, Bilqîs habe die Jünglinge in Frauen- und die Mädchen in Männerkleider gesteckt, ein dem Cultus des phönicischen Herakles eigenthümlicher, aber von Maimonides auch dem arabischen Heidenthum in folgender schon von Selden und nach ihm von Movers⁸⁾ aus dem Moreh Nebochim⁹⁾ beigebrachten Stelle zugeschriebener Kleiderwechsel: „Invenies in libro magico praecipi, ut vir gestet vestimentum muliebre coloratum. quando stat coram stella Veneris, similiter ut mulier induat loricam, quando stat coram stella Martis.“ Combinirt man diese Stelle des Maimonides mit dem Räthsel der Bilqîs, so erhält man als Resultat: entweder ist Bilqîs als historische Person aufgefasst eine Götzendienerin vor Mars und Venus gewesen, oder sie ist als mythische Figur erkannt die letztere Göttin selbst.

Die Salomo-Bilqîsehe wurde fruchtbar: nach Belâmî¹⁰⁾ gebar Bilqîs dem Salomo einen Sohn, und bei Ta'âlebî¹¹⁾ und Ibn al-Aṭîr¹²⁾ nehmen die Satane wenigstens die Geburt eines Sohnes für den Fall der Verbindung Salomo's mit Bilqîs in Aussicht. Wer war dieser Sohn? Vermuthlich

1) S. 439—440. — 2) S. 274. — 3) S. 164.

4) Mittheilung des Herrn Dr. M. Brann.

5) Freilich in einer das Räthsel gänzlich verwischenden Abbreviatur, welche unten vorkommen wird.

6) „Michaelis Glycae Annales. Recognovit Immanuel Bekkerus,“ S. 343. — 7) S. 274. — 8) Movers a. a. O. I, 456.

9) Nach Movers III, 27. — 10) S. 442. — 11) S. 278. — 12) S. 165.

— Rehabeam! Denn Ibn Scharjah macht bei Masûdî¹⁾ den „Archubu'am,“ **أَرْخُبُعَم**, den Sohn Suleimân's zum Nachfolger Salomo's in Jemen auf ein Jahr, eine Zeitangabe, welche auf einer Uebertragung des Abfalls der zehn Stämme nach Jemen beruht, und lässt erst nach Rehabeam die Krone an einen himjarischen Fürsten zurückfallen. Eine Thronfolge, welche zu der Annahme zwingt, die arabische Sage habe Rehabeam für den Sohn aus der Ehe Salomo's mit Bilqîs angesehen. Die einstige Existenz einer solchen Sage ist dem Verfasser um des Umstandes willen nicht unwahrscheinlich, dass die ammonitische Mutter Rehabeam's nach 1. Kön. 14, 21. 31 einen und denselben Namen mit der Tochter Lamechs in 1. Mos. 4, 22, Naema, **נַעֲמָה**, führt, welche die Rabbinen zur Venus und nächtlichen Geisterbuhlerin gleich der Lilith machen.²⁾

Wenden wir uns von dem arabischen zu dem äthiopischen Traditionsbild, so ist vor allem zu constatiren, dass wir dessen Urgestalt nicht mehr haben. Glücklicherweise können wir diese jedoch aus der griechischen Alexander-sage bei Pseudokallisthenes und Michael Glykas wiederherstellen und ihre Einerleiheit mit dem arabischen Traditionsbild darthun. Pseudokallisthenes³⁾ lässt nämlich die verwitwete Königin Kandake von Meroe dem Alexander auf sein Einladungsschreiben zu einem gemeinschaftlichen Opfer für den Gott Ammon durch Gesandte in einem abschlägigen Antwortschreiben erwidern, sie sende ihm unter andern Geschenken 100 massiv goldene Backsteine, 500 unerwachsene Aethiopen, und 10 Reihen undurchbohrter Perlen, Huldigungsgaben, welche auch (Ṭabarî?) Belâmî⁴⁾ Ta'âlebî⁵⁾ und Ibn al-Aṭîr⁶⁾ die Königin Bilqîs an Salomo auf sein Einladungsschreiben zum Uebertritt zum Islam senden lassen. Den persönlichen Verkehr Alexanders mit der Aethiopierin beschränkt er freilich auf einen Incognito-besuch des ersteren mit einem ohne die Dazwischenkunft

1) T. III, p. 174. — 2) Movers, I, S. 636.

3) Carl Müller, Pseudocallisth. III, 18, p. 126.

4) S. 440. — 5) S. 274. — 6) S. 164.

der letzteren verhängnissvollen Ablauf, allein diese Differenz von den arabischen Traditionsträgern gleicht Michael Glykas,¹⁾ offenbar aus einer anderen Redaction des Alexanderromans, mit der Notiz glücklich aus, dass Alexander die verwittwete Königin Kandake zum Weibe genommen habe. Man ersieht hieraus, dass das äthiopische Traditionsbild abgesehen von der vermuthlich auf die Rechnung eines antijüdischen Sagenbildungstriebes in Alexandria zu setzenden Vertauschung von Saba mit Meroe, Salomo mit Alexander und Bilqīs mit Kandake mit dem arabischen ursprünglich identisch war. Eine Abschwächung des letzteren nach den Motiven eines rationalistischen Purismus ist die uns in dem nach Dillmann²⁾ dem Schluss des Mittelalters angehörigen und „wohl keinenfalls vor dem 14. Jahrhundert“ verfassten äthiopischen Königsbuch Kébra Nagást vorliegende Redaction der Sage.³⁾ Jede Spur dämonischer Unheimlichkeit um und an der Königin von Saba ist darin ausgetilgt: Die Geistermutter und -Amme, die Eselshaare, deren Besichtigung durch Salomo und Beseitigung durch die Salbe der Satane fehlen ganz, und an die Stelle des Kundschafters und Briefträgers Hudhud ist der äthiopische Lieferant zum Tempelbau in Jerusalem, Tamrin, getreten. Letzterer ist namentlich ein vollgültiger Zeuge für das jugendliche Alter der Sagenfassung im Kébra Nagást, denn der Botendienst des Wiedehopfs ist nicht erst dem Qorân und der jüdischen Hagadah⁴⁾ eigen, in welchem Fall immerhin die Möglichkeit offen bliebe, dass der Wiedehopf ein späterer Ersatz phantastischer Märchenkunst für den menschlichen Unterhändler einer älteren und nüchterneren Tradition wäre, sondern er ist schon im jüdischen Sagenkreis der ersten christlichen

1) Mich. Glyc. Ann. p. 268 der angeführten Bonner Ausgabe.

2) Dillmann, „Ueber die Anfänge des Axumitischen Reiches,“ Separatabzug aus den Abhandlungen der Königlichen Akademie zu Berlin, 1878, S. 178.

3) Fr. Prätorius, „Fabula de regina Sabaea apud Aethiopes,“ p. VIII.

4) S. die Auseinandersetzung Grünbaum's a. a. O. S. 206—213 über תרנגול בָּרָא und הַיְבִרֶפֶת.

Jahrhunderte bemerklich. Ein Apokalyptiker im letzten Viertel des ersten oder im ersten Viertel des zweiten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung lässt nämlich in der den Namen Baruchs tragenden Apokalypse¹⁾ diesen den von ihm zum Briefträger an die Juden jenseits des Euphrats bestellten Adler zu gewissenhafter Pflichterfüllung mit der Erinnerung an die Taube Noah's, die Raben Elia's und den „Vogel, avis“ Salomo's ermahnen. Dieser „Vogel“ muss nun nicht gerade der Wiedehopf sein, er könnte auch ein Adler²⁾ oder einer der biblischen Botenvögel Taube und Rabe sein, allein die erstere Möglichkeit fällt weg, da sich kein Grund denken lässt, warum der Verfasser bei Salomo den Adler nicht genannt hätte, nachdem er ihn doch bei Baruch genannt hatte, und die letztere, da Taube und Rabe schon für Noah und Elia in Beschlag genommen sind, so dass für Salomo nur noch der Wiedehopf übrig bleibt. Abgesehen von den genannten Ausmerzungen ist nun aber in dieser jüngeren äthiopischen Sagenfassung auch der Ort und Gang der Handlung selbst verändert. Denn statt in Mareb residirt die Königin in Axum, statt in seinem Feldlager besucht sie Salomo in Jerusalem und statt zu einer wirklichen Ehe zwischen beiden kommt es nur zu einem Beilager, mit welchem die jungfräuliche Königin ein Glas Wasser für ihren durch eine schlaue Kochkunst aufgeregten Durst dem Salomo infolge eines von ihm ihr listig abgeschwatzten Eides, nichts in seinem Palaste anrühren zu wollen, bezahlen muss. Auf der Heimreise gebiert sie nun unterwegs in der Stadt Bâlâ Sadisârjâ (d. i. wohl arabisch شرح oder ³⁾ بلد ذى صرح) einen Sohn Namens Baina-Hekem, d. i. ⁴⁾ ابن الحكيم. Die sonst vorkommenden Namen Menilek und Menilehek sind nach

1) O. Fr. Fritzsche, „Libri Veteris Testamenti pseudepigraphi selecti,“ „Apocalypsis Baruchi“ p. 36—131 (ein Abdruck der lateinischen Uebersetzung Ceriani's), cap. 77, v. 18—26. Ueber die Abfassungszeit des Buchs vgl. J. J. Kneucker, „Das Buch Bäruch,“ S. 193.

2) Grünbaum a. a. O. S. 213.

3) Ueber diese Namen sehe man die Genealogie der Bilqis nach.

4) Fab. de reg. Sab. p. 29, Anm. 3., p. 34, p. 41—42, p. 44.

dem Urtheil von Prætorius¹⁾ nur corrupte Abbreviaturen hiervon, nach Sapeto²⁾ aber gehen sie auf **ابن الملك** zurück. Der solenne Name dieses Sohnes war Dâwîth, eine gelungene Umkehrung des Verwandtschaftsverhältnisses zwischen David und Salomo! Er soll der Stammvater der legitimen Könige Aethiopiens sein. Die Abweichung von der arabischen Sage geht aber noch über die angegebenen Punkte hinaus bis zum Wechsel des Namens der Königin: sie heisst nämlich nicht Bilqîs,³⁾ wie bei den Arabern, aber auch nicht Kandake, wie bei Pseudokallisthenes, sondern Mâqedâ. Was bedeutet dieser Name? Der Verfasser dieser Studie glaubte ihn anfänglich mit Rücksicht auf das Salomonische Abenteuer als eine Abkürzung von Magdalena ansehen zu sollen, Herr Professor Dr. A. v. Gutschmid hat ihm aber den Wink gegeben,⁴⁾ dass sein Etymon in dem Volksnamen der Macedonier und sein Ursprung in der Einführung der Alexander- oder Seleucidenära in die äthiopische Königsrechnung zu suchen sein dürfte. So wäre denn Mâqedâ ein von der äthiopischen Königin durch ihre oben besprochene, natürlich unhistorische Ehe mit Alexander-Salomo erworbener Beiname, der ihren Geschlechts- oder Titelnamen allmählich verdrängt hätte. Neustens haben sich jedoch die Herren Professoren DDr. v. Gutschmid und Socin der Ansicht zugewendet, dass Mâqedâ einfach eine Verstümmelung von Kandake sei.⁵⁾ Warum aber doch, da die Etymologie Mâqedâ = die Macedonierin einem instinktmässig als richtig imponirt, und überdies die Aethiopier den ihnen nach Dillmann nur aus dem neuen Testament bekannten und

1) A. a. O. p. VIII.

2) Sapeto, „Viaggio e missione catolica fra i Mensa etc., p. 41.

3) Nach einer Bemerkung Ludolf's in „Hist. aeth.“ III, 2 scheint sich der Name Bilqîs doch wenigstens als Krüppel in die äthiopische Tradition hinüber gerettet zu haben, insofern der Eigennamen der Kandake „Lacasa“ gewesen sein soll: — Candacen — nomen ejus proprium „Lacasa“, quod in catalogis vulgatis legitur. Vgl. J. C. M. Laurent, „Die Königin Kandake“, in der Zeitschr. f. luth. Theol. und Kirche, 1862, S. 636. — 4) In einem Gespräch am 6. Mai 1878.

5) Mittheilung des Herrn Prof. Dr. Socin vom 12. August 1878.

aus dem Aethiopischen oder Semitischen gar nicht erklärbaren Namen Kandake, den sie bald „Chendākē“, bald „Chendākē“, bald „Chendēkē“ schreiben, ganz anders, nämlich in „Judich“ und „Judith“ corrumpiren.¹⁾

Abgesehen von dem Resultate der Kritik steht die Salomo-Bilqîsehe nun aber auch in der arabischen Tradition selbst nicht unangefochten da. Der Commentator der Qasîdah²⁾ und Beidhâwî³⁾ stellen ihr eine andere Ueberlieferung gegenüber, welche dahin geht, Bilqîs habe nicht Salomo, sondern einen Fürsten von Hamdân, Namens ذو تبّع, geheirathet. Die Aussprache dieses Namens erklärt A. v. Kremer für willkürlich und vokalisirt ihn „Dû Taba“⁴⁾. Was hindert aber, trotz der Fürsten „Dû Taba“ in Hamdân⁵⁾ ذو تبّع zu lesen und wegen der Einreihung der Bilqîs unter die Tobba's und der ihr Schuld gegebenen Tödtung des ersten Tobba' an irgend einen Tobba' zu denken, wie denn auch eine Handschrift Ṭabarî's statt ذو تبّع kurzweg تبّع hat.⁶⁾ Kluge Vermittler, wie Ṭabarî,⁷⁾ Ṭa'âlebî⁸⁾ und Ibn al-Aṭîr⁹⁾ versöhnen die beiden gegnerischen Traditionen durch den schönen Ausgleich, dass sie Bilqîs zuerst Salomo heirathen und dann nach längerer Ehe mit ihm von diesem nach Jemen zurückgebracht und mit Dû Tobba' verheirathet werden lassen. Diese Heirat mit Dû Tobba' oder „Du Tabá“ imponirt A. v. Kremer dermassen, dass er aus ihr den Schluss zieht: „Es wäre möglich, dass zwischen 'Abd und Jâsir Jun'im wirklich eine Königin geherrscht hätte, welche die spätere Sage mit der Qorânskönigin verschmolz.“ Einen so grossen Einfluss auf sein historisches Urtheil kann jedoch der Verfasser dem allerdings bestechenden Scheine der Ehe mit einem einheimischen Fürsten nicht einräumen, da die Ueberlieferung über Namen und Person dieses Gemahls nicht

1) Laurent a. a. O. — 2) Südarab. Sage S. 66—67.

3) George Sale, „The Koran etc.“, p. 286, Anm. 9.

4) Südarab. Sage S. 67, Anm. 2. — 5) Ebend. S. 101.

6) Mittheilung von Herrn Dr. Hirschfeld. — 7) Ebenso.

8) S. 279. — 9) S. 166.

etwa feststeht, wie A. v. Kremer zu meinen scheint, sondern schwankend ist. Nicht dass der Verfasser in Absicht auf den Namen den *Dû Tobba'* oder „*Dû Tabā*“ mit D. H. Müller¹⁾ nach dem einen *Neschwân* gegen alle andern Traditionisten in einen *Dû Bata'*, ذُو بَتَع, verwandeln möchte, da er zum Ersten die nothwendige Consequenz der Ausdehnung dieser Correctur auf alle *Tobba'*s scheut und zum Andern in ihr nicht weiter sehen kann als eine doctrinäre Metathese *Neschwân*'s behufs einer plausibeln Rechtfertigung der ihm wahrscheinlich bekannten aber etymologisch unverständlichen Bedeutung von *Tobba'* = stark, mächtig,²⁾ die erst Osiander wieder aufgefunden hat,³⁾ aber Ibn Chaldûn⁴⁾ erwähnt einer Sage, dass *Bilqîs* nach ihrer Absetzung von Salomo als Eroberer Jemen's *Sedad* oder *Schedâd*, سداد und سداد, *ibn Zar'eh*, زرعَة, *ibn Saba*, geheirathet habe. In *Sedad* hat man es jedenfalls mit einem Phantom zu thun, denn sein Vater *Zar'eh* wird auch *Himjar* der Jüngere⁵⁾ und *Saba* der Jüngere⁶⁾ genannt. Die Sage gibt aber dieses Phantom der *Bilqîs* darum zum Gemahl,

1) A. a. O. Zeitschr. der D. M. G. Bd. XXX, S. 696.

2) Die Stelle *Neschwân*'s, deren arabisches Original man bei Müller nachsehen wolle, ist zu Allem hin noch verworren. Ihre wörtliche Uebersetzung, zu welcher der Verfasser misstrauisch gegen seine eigenen geringen Sprachkenntnisse sich noch den Rath seines verehrten Freundes, des Herrn Theol. Dr. Wolff in Rottweil, erbeten hat, lautet folgendermassen: „*al-Bata'*, die Länge des Halses mit der Stärke seiner Basis, und *al-Batî* der Stärke in den Gliedern; und daher wird genannt *Dû Bata'* der Aeltere (Herr Dr. Wolff: „Der Starke“) und ist ein König aus den Königen von *Himjar* und sein Name ist *Nûph*, der Sohn *Jachdab*'s mit punktirtem *Dâd*, des Sohnes *as-Sawwâr*, welchen gezeugt hat *Dû Bata'* der Jüngere, der Gemahl der *Bilqîs*, der Tochter *Hadhâd*'s, der Königin von *Saba*.“ Wie kann aber *as-Sawwâr* der Grossvater *Dû Bata'* des Aelteren gewesen sein, wenn ihn *Dû Bata'* der Jüngere erzeugt hat? Die folgende Berufung auf '*Alqamah Dû Ġadan* ist auch faul, denn wer weiss, ob nicht erst *Neschwân* mit einer pia fraus die diakritischen Punkte (bei س ع) versetzt hat?

3) Zeitschr. der D. M. G. Bd. X, S. 32, Anm. 1. — 4) S. 52.

5) A. v. Kremer, *Südarab. Sage* S. 91 und 109.

6) *Südarab. Sage* S. 57, Anm. 3.

weil sie damit ihre Gleichzeitigkeit mit dem ersten Tobba' zum Ausdruck bringen will, denn Sedad ist der Vater des Königs Hârîṭ ar-Râis.¹⁾ Dass Bilqîs durch diese Ehe zur Mörderin des Sohnes wird, insofern sie den ersten Tobba' getödtet haben soll, ist vielleicht nicht einmal eine absichtslose Schädigung ihres Andenkens, denn die Göttin, welche die Maske der Bilqîs trägt, ist in ihrer merkwürdigsten euhemeristischen Gestalt auch des Verbrechens schuldig geworden, ihre Stiefsöhne alle bis auf den einen eigenen um das Leben gebracht zu haben.

Wenden wir uns von dem Weibe zur Königin, so erkennt die Tradition der Bilqîs nicht nur den Ruhm einer guten Regierung im Allgemeinen zu,²⁾ sondern weist ihr auch eine hervorragende Rolle in Religions-, Kriegs- und Bausachen zu. In Religionssachen trat sie nach Taâlebi³⁾ als Reformatorin auf, indem sie anstatt der Religion ihrer Vorfahren, der Anbetung Gottes im Himmel, den Sonnendienst einführte, während der Qorân Bilqîs bekanntlich den Sonnendienst unter den Sabäern schon vorfinden lässt. Diese Sage von ihrem Sonnencultus liegt vielleicht auch der Fiction ihrer früher erwähnten Halbschwester Schems zu Grunde. Als Kriegsheldin unterjochte sie nach As'ad Tobba'⁴⁾ „Irâq bis zur Wüste Seihed,“ also Chaldäa. Sodann liess sie Hegâs für die vertriebenen Gorhum durch einen gewissen Bischr, بشّر, zurückerobern.⁵⁾ Doch schweigen sämmtliche von dem Verfasser zu Rath gezogenen Chronisten von ihren Kriegsthaten und rühmen nur ihr gewaltiges Kriegsbeer.⁶⁾ Natürlich ist das alles bloss die phantastische Auswirkung der an und für sich geschichtlichen Erinnerung an die untergegangene Macht und Herrlichkeit des einstigen Reiches Saba. Ungetheilte Anerkennung haben dagegen ihre Leistungen als Baumeisterin

1) Ebendas. S. 60, und Johannsen, „Historia Jemanae etc.“ S. 48.

2) Taâlebi S. 272, Ibn al-Atîr S. 163. — 3) S. 273.

4) Südarab. Sage S. 68.

5) A. Schultens, „Monumenta quaedam vetustiora Arabiae,“ S. 6 (Anhang der Hist. Imp. J.).

6) Ibn al-Atîr S. 163.

in der Tradition gefunden. Jeder alte und grossartige Hoch- und Wasserbau Jemens wird auf ihren Namen zurückgeführt.¹⁾ Die alten Dynastenschlösser müssen die Ginnen und Satane auf Salomo's Befehl für Dû Tobba' und Bilqîs gebaut haben.²⁾ Ein noch heute redender Zeuge der Baulust und -Kunst, mit deren Glorie die Sage den Namen Bilqîs schmückt, ist der schon Eingangs erwähnte „Haram Bilqîs“, ein elliptischer Tempelbau eine halbe Stunde nordwestlich von Mareb. Der Ruhm der Erbauung des merkwürdigsten Schlosses, Ghumdân, das ein Nachbild babylonischer Baukunst ist, insbesondere der Birs Nimrûd,³⁾ wird übrigens auch anderen Grössen der Sagengeschichte vindicirt, so von Qazwînî⁴⁾ dem Bischrah und von Masûdî⁵⁾ dem Dhahhâk, der es der Venus geweiht habe. Von Wasserbauten schreibt ihr bei Hamza von Isfâhân⁶⁾ eine Ueberlieferung die Anlage des Dammes von Mareb zu, während eine andere diesen Ruhm Loqmân reservirt,⁷⁾ und der Bilqîs nur das Verdienst seiner Reparatur übrig lässt, was Caussin de Perceval⁸⁾ historisch sehr wahrscheinlich findet. Nimmt man zu diesen Bauten noch die „zwei Gärten, die von zwei Quellen bewässert wurden, welche am aufgebauten Damm emporsprudelten,“ in dem Gedichte As'ad Tobba's,⁹⁾ so weckt das Alles unwillkürlich wieder die Erinnerung an die Schwiegertochter des assyrischen Königs Belus, d. i. des Sonnengottes Bel, jene euhemerisirte Göttin, welche in der Sagengeschichte Vorderasiens von Gaza bis zum Wansee als Kriegsheldin und Baumeisterin glänzt.

So wenig als bisher die Traditionen über Abkunft, Person, Leben und Thaten der Bilqîs den Glauben an ihre

1) Osiander a. a. O. Bd. X, S. 19.

2) So Tabarî nach Herrn Dr. Hirschfeld, Taâlebî S. 279, Ibn al-Atîr S. 166.

3) Fr. Lenormant, „Lettres assyriologiques“ T. II, p. 69.

4) Caussin de Perceval T. I, p. 75. — 5) T. IV, p. 49.

6) A. Schultens, Hist. Imp. J., p. 24.

7) Ebend. und Masûdî T. III, p. 366.

8) T. I, p. 77. — 9) Südarab. Sage S. 67.

Geschichtlichkeit empfohlen haben, so wenig thut dies ihre Zeitstellung. Sie soll einerseits die Zeitgenossin Salomo's und der Tobba's gewesen sein, deren Reihe und Anzahl bestimmen zu wollen, schon Ibn al-Atîr für eine resultatlose Mühe erklärt hat,¹⁾ andererseits soll ihr zweiter Nachfolger Schammer Jur'isch Abûkarib ein Zeitgenosse des Darius Hystaspis und ihr vierter Nachfolger 'Amr²⁾ mit dem Beinamen Mâzaîqîa der Zeitgenosse des Dammbruchs von Mareb gewesen sein, den die Tradition auf sechs oder vier Jahrhunderte vor Muhammed setzt.³⁾ Eine genauere Bestimmung dieser Katastrophe, welche Reiske⁴⁾ auf ungefähr 30 n. Chr., de Sacy⁵⁾ auf 150—170, Caussin de Perceval⁶⁾ auf 118—120, G. Flügel⁷⁾ auf die erste Hälfte oder das erste Viertel des 2. Jahrhunderts n. Chr., O. Blau⁸⁾ auf ungefähr 130 und endlich Fr. Lenormant⁹⁾ auf ungefähr 80 n. Chr. berechnen, ist unmöglich und man kann sich der Anerkennung des Urtheils Johannsen's¹⁰⁾ zum Abschluss seiner Discussion der schlechthinigen Unbrauchbarkeit aller von Reiske und de Sacy zur Fixirung der Epoche des Dammbruchs benutzten synchronistischen Momente nicht entziehen: „Quo fit, ut mihi quidem non magis de tempore, quo Seil ol Aram evenerit, quam de priori historia certi quidquam constitui posse videatur.“ So widerspruchsvoll die Ueberlieferung in den Gleichzeitigkeiten der Bilqîs ist, ebenso ist sie es in den Angaben über die Dauer ihrer Regierung. Nach einer Tradition bei Ibn Quteibah¹¹⁾ und Masûdî¹²⁾ hat sie 120, nach As'ad Tobba' 70,¹³⁾ nach Hamza von Isfâhân,¹⁴⁾ Abulfedâ¹⁵⁾ und Nuweirî¹⁶⁾ bis zu

1) Südarab. Sage S. 161. — 2) Johannsen a. a. O. S. 59—60.

3) T. I, p. 87. — 4) Johannsen S. 64.

5) Caussin de Perceval p. 87. — 6) P. 88.

7) G. Flügel a. a. O. S. 29.

8) O. Blau, „Arabien im sechsten Jahrhundert“ in Zeitschr. D. D. M. G. Bd. XXIII, S. 561.

9) Lettres assyr. T. II, p. 70.

10) A. a. O. S. 67. — 11) A. Schultens S. 54.

12) T. III, p. 153. — 13) Südarab. Sage S. 67.

14) A. Schultens S. 24. — 15) Ebend. S. 8. — 16) Ebend. S. 54.

ihrer Verheirathung mit Salomo 20, nach der Sarginschrift von Tadmor im Ganzen 27, mit Salomo 7 Jahre und 7 Monate, nach Ibn Scharjah¹⁾ 7 und Salomo 23, nach einer Tradition bei Nuweirî²⁾ gar nur 1 Jahr regiert, d. h. wohl bei den beiden letzten Autoren: bis zu ihrer Verheirathung mit Salomo, nach einer Tradition bei Ibn Chaldûn³⁾ hat sie nach ihrer Entthronung durch Salomo mit Sedad 24 Jahre in der Ehe gelebt. Es springt in die Augen, dass die geschichtlich wahrscheinlich klingenden 20 Regierungsjahre nur eine historisirende Verkürzung der den Mythos gar zu offen zur Schau tragenden 120 bei Mas'ûdî sind und die Grundzahlen in ihrer Chronologie, Zwölf und Sieben, die gewöhnlichen Zeitprädikate von Astralgöttern repräsentiren.

Aber noch ist Bilqīs nicht verloren: in der elften Stunde noch erscheint der Retter, um sie aus dem verzehrenden Feuer der Kritik herauszureissen. Und dieser Retter ist? — Der Commentator der Qasidah mit einer Relation, welche Bilqīs zu einer harmlosen Titularkönigin in Mareb unter dem wirklichen Tobbákönig degradirt. Eine solche Schattenkönigin könnte doch wohl einmal gelebt haben? Ja wohl. Betrachten wir aber der Sicherheit des Urtheils halber die fragliche Ueberlieferung des Genaueren. Dieselbe lautet dahin,⁴⁾ der Vater Hadhâd habe Bilqīs zur Thronfolgerin eingesetzt, aber als ihren würdigsten Nachfolger, sei es bei ihren Lebzeiten, sei es nach ihrem Tode, den Jâsir ibn 'Amr ibn Jâfur ibn 'Amr bezeichnet. Dieser sei nun auch wirklich vom Volke als König anerkannt worden und habe dann Bilqīs in ihrer Residenz zu Mareb bestätigt, ohne ihr irgend welchen Abbruch zu thun. Leider ist nun schon der Vatername Hadhâd der Geschichtlichkeit nicht günstig, doch könnte immerhin hier der sagenhafte nur aus Versehen an die Stelle des geschichtlichen gesetzt worden sein. Bedenklicher ist aber,

1) Mas'ûdî, T. III, p. 173.

2) A. Schultens S. 54.

3) S. 52. — 4) Südarab. Sage S. 68.

dass der faktische König Jâsir oder Nâschir en-Niâm oder Jun'im ibn 'Amr, auch ibn 'Abd ibn Jâfur,¹⁾ nach Ibn Chaldûn²⁾ ibn 'Amr ibn Dû-'l-âdâr, auch Jasâsin³⁾ genannt, eine starke mythische Alteration zeigt, wenn er auch durch den König יהנעם in einer himjarischen Inschrift als historisch garantirt sein sollte,⁴⁾ denn seine Errichtung eines Denksteins oder Götzenbildes an der Grenze seines Afrikazugs mit der Inschrift über die Unmöglichkeit weiteren Vordringens⁵⁾ hat schon Caussin de Perceval⁶⁾ wie eine Imitation der Herkulesssäulen angemuthet, welche die arabische Sage in Alexandersäulen umgewandelt, auf sechs vermehrt und bis auf Eine in Cadix bis auf die Kanarischen Inseln hinausgerückt hat.⁷⁾ Der Verfasser möchte übrigens bei aller Anerkennung des Rechts von Caussin de Perceval eher an die von Alexander auf seinem Afrikazug in einer unbewohnten Ebene in der Nähe eines Sees gefundene Bildsäule des ägyptischen Heldenkönigs Sesonchosis mit einer Inschrift über die ihm durch die Unmöglichkeit weiteren Vordringens hier aufgezwungene Umkehr bei Pseudokallisthenes⁸⁾ denken, weil

1) Masûdî T. III, S. 154.

2) S. 52. — 3) Nuweirî S. 56.

4) Caussin de Perceval T. I, p. 77, und D. H. Müller, Zeitschr. D. D. M. G. Bd. XXX, S. 693, Anm. 2.

5) Caussin de Perceval p. 78, Johannsen a. a. O. S. 57--58 und Südarab. Sage S. 68. — 6) P. 78.

7) Ueber die Variationen der Heraklessäulen in der arabischen Sage vergleiche man A. v. Humboldt, „Kritische Untersuchungen über die historische Entwicklung der geographischen Kenntnisse von der Neuen Welt und die Fortschritte der nautischen Astronomie, aus dem Französischen übersetzt von D. J. L. Ideler.“ Bd. I, S. 451—453.

8) Carl Müller, Pseudo-Callisth. II, 31, p. 86: *Καὶ δὴ ὁρᾷ λίμνην ἑγγὺς δὲ ταύτης γενόμενος, ὁρᾷ στήλην παμμεγέθη σφόδρα ἐν πέτρᾳ ἐκ ψήφων ἐνιδρυμένην· ἣ δὲ στήλη γραμμασιν Ἑλληνικοῖς ἐπεφέρετο· ἣ δὲ γραφή τῆς στήλης ἐνέργειαν ἐδήλου τοιαύτην. Σεσογχόσιος νῦν κοσμοκράτορος. Τὸ δὲ ὁμοίωμα ἦν ἀνδρὸς νεαροῦ, τὰ πάντα Ἀλεξάνδρῳ ἀγομοιούμενον. Ἐγγράφει δὲ μέχρι τῶν ἐκείσε καταλαβεῖν τινὰ τῶν ἀνθρώπων, ὃς πᾶσαν περιέλθῃ γαῖαν, ἐπὶ δὲ τῶν ἐπέκεινα μὴ δύνασθαι ἐλθεῖν, ὡς καὶ ἀπορήσαντα μὴ δυνηθῆναι προέρχεσθαι· ἀνθυπεστραψα δὲ ἐνταῦθα, [τοῦ μὴ] τοῦ ζῆν ἐξίεναι, Σεσόγχοσις ἐγὼ κοσμοκράτωρ.*

der Alexanderroman die Herkulesssäulen nur in der Gestalt zweier Bildsäulen, einer goldenen des Herakles und einer silbernen der Semiramis, kennt¹⁾ und Nuweiri's Jasâsin unwillkürlich wie eine Verstümmelung von Sesonchosis in das Auge fällt. Kann die mythische Alteration sich nun nicht auch auf seine Beziehung zu Bilqîs erstrecken?

So ist denn Alles, Alles Mythos an Bilqîs, am Ende gar noch ihr Name? Ja, auch der! Betrachten wir zuerst dessen Schreibung, so bieten uns die Araber eine *Scriptio plena* بالقيس und *defectiva* بلقيس. Dieses Schwanken der Schreibung ist ein Wink, dass wir es in dem Namen mit einem Fremdwort zu thun haben, so laut auch die Analogie der Abstammung des himjarischen Frauennamens¹⁾

لَمِيس von كَمَس und gleicher gar nicht seltener Bildungen gegen diese Vermuthung sprechen würde, wenn — es ein Quadriliterum بَلْقَس geben würde. Allein ein solches gibt es nicht, und die Araber haben es nicht einmal der Mühe werth erachtet, eines zu erfinden, wie sie zur Erklärung des Wortes أَبْلِس das Quadriliterum أَبْلَس erfunden haben.

Auf ein Triliterum für die Etymologie von ب(ا)لقيس zu reflectiren, dürfte aber allzu gewagt sein, da der Gebrauch der Nachsilbe يس zur Bildung von Wurzelderivaten an acht arabischen Wörtern sich schwerlich nachweisen lassen wird, doch hat der Verfasser das entscheidende Urtheil hierüber den grammatischen Meistern zu überlassen. Ist nun der Name Bilqîs wirklich ein Fremdwort, so haben wir sein Etymon um der Endung يس willen entweder im Persischen oder im Griechischen zu suchen. Im Persischen scheint es schon Belâmî gesucht zu haben, wenn er ihre Mutter ganz dem arabischen Geisternamen der Ginnen gemäss eine Peri nennend am Schluss seines Capitels über die Geburt der Bilqîs bei Zotenberg³⁾ sagt: „La péri dit, notre separation est inévitable, et elle dis-

1) Ebend. II, 34, p. 87.

2) S. oben. — 3) S. 448.

parut. Le roi se consola avec sa fille, qu'il nomma Balqîs.“ Offenbar setzt er hier Balqîs in einen etymologischen Zusammenhang mit Peri, wozu ihm aber nicht einmal die ältere Wortform parika oder pairika ein wirkliches Recht gibt. Nach dem competenten Urtheil des Herrn Professors Dr. v. Roth ist nämlich die Ableitung des Namens Bilqîs von diesem persischen Wort schon des Qaf wegen nicht wohl zulässig, wenn man sich auch zu der Auffassung des يس als einer semitischen Bildungssilbe entschliessen könnte.¹⁾ Der Verfasser vermag daher aus diesem und dem weiteren Grunde, dass in der Bilqîssage ausser dem ungeheuerlichen Thron²⁾ keine Spur von persischem Einfluss sich wahrnehmen lässt, die persische Ableitung nicht zu adoptiren, er muss sich also nach einem Etymon im Griechischen umsehen. Zu diesem verhilft ihm der Umstand, welchen zuerst Tabarî,³⁾ dann aber auch Taâlebî⁴⁾ und Ibn al-Aṭîr⁵⁾ erwähnen, dass Bilqîs noch einen zweiten Namen geführt hat. Dieser variirt zwischen يلقية und بلقية einerseits und يلمقة und بلمقة andererseits. Den Variantengegensatz von يلقية und بلقية hat die Tradition bei Ibn al-Aṭîr durch den Ausgleich versöhnt, das erstere für den Namen der Mutter und das letztere für den der Tochter zu nehmen.⁶⁾ Die Variante بلعة bei Taâlebî⁷⁾ ist wahrscheinlich nur einer der vielen Druckfehler der Kairensen Ausgabe für بلقية. Die ganze Variantenconfusion läuft auch hier auf eine willkürliche Umstellung der Buchstaben und diakritischen Punkte aus Mangel an etymologischem Verständniss des Namens hinaus. Doch hat glücklicherweise al-Bakrî wenigstens die Bedeutung des Namens uns aufbewahrt: er sagt يَلَمَقَةُ sei der himjarische

1) Mittheilung des Herrn Professor Dr. v. Roth an den Verfasser vom 8. November 1878.

2) Cassel, „Der goldene Thron Salomos“ in den „Wissenschaftlichen Berichten der Erfurter Akademie“ Bd. I, S. 65 ff.

3) Mittheilung von Dr. Hirschfeld.

4) S. 272. — 5) S. 161.

6) Ebend. — 7) Ebend.

Name für die Venus, ^sزُهْرَة, und setzt, offenbar zur Begründung dieser Deutung, die Bemerkung hinzu ^والمق ^واسم العبر ^{هس}. Das ^{العبر} hat Osiander¹⁾ glücklich in ^{القبر} corrigirt, die Berichtigung von ^{هس} aber hat er der Zukunft überlassen, was auch Fr. Lenormant gethan hat.²⁾ Der Almaq al-Bakrî's ist aber nach Lenormant³⁾ mit dem ^{אלמקא} der himjarischen Inschriften identisch, und ^{يلمقة} als dessen Femininum anzusehen, erlaubt sowohl der Wechsel von ^{يل} und ^{ال} in der Transcription von ^{אל}⁴⁾ als das Zusammenfließen von Mond und Venus bei der Astarte.⁵⁾ Ist Bilqîs hiernach eine der mehreren arabischen Venusgestalten, so erklärt sich ihre Verbindung mit Salomo aus dem bisherigen völlig ungezwungen. Ist doch die Königin von Saba in der jüdischen Sage zum Buhlgeist Lilith geworden, diese aber eine Venusgestalt! Die Salomo-Sabasage ist ferner über den Mittelpunkt zwischen dem abend- und morgenländischen Ideenverkehr, Alexandria, nach Jemen gewandert, was Wunder, wenn den beiden Hauptpersonen der Sage das griechische Reisekleid vom Markte Alexandria's auch in der neuen Heimat verblieben ist, nämlich griechische Namen! Ist aber ^{سَلِيمَان} trotz seiner geschickten Aufstutzung zum arabischen Diminutiv etwas anderes als das griechische ^{Σολομῶν} und ^{د(ا)لقيس} etwas anderes, als — ^{παλλακίς}, das doch gewiss ein passendes Prädikat für die euhemerisirte Venus als Freundin eines Haremskönigs, wie Salomo, ist?

Ueber der eigenen darf der Verfasser selbstverständlich die Etymologieen anderer von ^{د(ا)لقيس} nicht übersehen. Die einzige ihm bekannte arabische ist die von Prätorius⁶⁾

1) Zeitschr. der D. M. G. Bd. X, S. 63.

2) Lettr. Assy. T. II, p. 60. — 3) Ebend.

4) Vgl. die Erörterung der Namen der Väter der Bilqîs.

5) Luc. de dea Syria § 4 bei Lenormant, T. II, p. 149.

6) A. a. O. S. VI, Anm. 2.

angeführte Neschwân's: بِالْقِيَاس, „in den Vergleichen“ (mit dem Vater Hadhâd). „Das ist eine harte Rede, wer mag sie hören“? Besser liesse sich die Vermuthung Moritz Steinschneider's¹⁾ hören, „Balkis“ sei eine Abschleifung von „Malika Saba“ (مَلِكَةُ سَبَأَ), wenn die Verwandlung des Kaf in Qaf und die Verstümmelung von سبأ nicht gar zu anstössig wäre. Einen wissenschaftlichen Anspruch auf Beachtung hat nur die von de Sacy²⁾ aufgebrachte und von Renan³⁾ und A. v. Kremer⁴⁾ gebilligte Ableitung von der Νικαύλη oder Νικαύλης des Josephus⁵⁾ unter der Voraussetzung der Verwechslung der diakritischen Punkte. Diese Verzerrung der ägyptischen Königin Nitokris bei Herodot⁶⁾ identificirt nämlich Josephus mit der Königin von Saba, weswegen er auch aus Saba Aethiopien macht, wozu ihm der bei den Alten auf den Süden Asiens und Afrika's sich ausdehnende geographische Begriff dieses Namens ein gewisses Recht gibt. Die Combination des Josephus hat unter Juden und Christen Verbreitung gefunden. Abraham Zakuto erzählt in seinem 1604 oder 1605 geschriebenen Buche Juchasin, die Königin von Saba habe ניקולאה (Var. עקאולה) geheissen,⁷⁾ und der etwa um 60 Jahre spätere Gedalja ibn Jachja⁸⁾ will aus einem Midrasch wissen, die Königin von Saba habe von Salomo eine Tochter geboren, welche die Mutter Nebukadnezar's geworden sei. Eine historische Confusion, welche, wenn sie nicht einfach baarer Unsinn ist, aus der leicht mög-

1) Frankel, „Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums,“ Jahrgang 1845, S. 273.

2) „Chrestomathie arabe,“ T. III, p. 530 der zweiten Ausgabe.

3) E. Renan, „Histoire générale et système comparé des langues sémitiques,“ Ed. II, p. 208 not. 2.

4) Südarab. Sage S. 119.

5) Ant. VIII, 6, 2.

6) Hdt. II, 100.

7) Mittheilung der Herren Professor Dr. Gildemeister und Dr. M. Brann!

8) Mittheilung von Dr. M. Brann.

lichen Verwechslung der ägyptischen Nikaulis-Nitokris mit der babylonischen Nitokris Herodots,¹⁾ welche er zur Gemahlin eines Königs *Λαβύνητος* und zur Mutter eines gleichnamigen Sohnes macht, zu erklären sein dürfte, denn Labynetos der Vater ist wenigstens mit Nebukadnezar identisch. Dieselbe Verwechslung waltet vielleicht in der in den *Revelationes* des Byzantiners Methodius im achten Jahrhundert vorkommenden Seltsamkeit ob: „Nabuchodonosor, qui erat ex patre Lacedaemonio et matre regina Saba.“²⁾ Der Vater Lacedämonius könnte nämlich ein lapsus memoriae für Labynetos sein, freilich aber auch ein Schreibfehler für Macedonius, was dann eine Reminiszenz an die äthiopische Alexanderehe wäre. Um aber auf die Etymologie de Sacy's zurückzukommen, so kann ihr der Verfasser nicht zustimmen, weil erstens die arabische Tradition die ägyptische Königin Nitokris recht wohl kannte, aber nie mit Bilqīs verwechselte, sondern *دلوكه* nannte,³⁾ und zweitens die Hypothese der Verderbniss von *Νικαύλης* in Bilqīs auf der unerträglichen Voraussetzung ruht, die Bilqīssage sei erst im Zeitalter der Neschischrift entstanden.

Hat sich uns Bilqīs zuletzt noch durch ihren ursprünglichen Namen als Venus entschleiert, so machen uns die einzelnen Züge ihrer Geschichte endlich noch die Erörterung der Frage zur Pflicht, welche von den vorderasiatischen Venusgestalten sich insbesondere in ihr reflectire. Beginnen wir nun die Aufsuchung von Parallelen ihres arabischen Traditionsbildes ab ovo, so erinnert ihre Herkunft aus der Ehe eines menschlichen Vaters mit der Geistertochter eines die Seeküste liebenden Geisterkönigs an die Abkunft der Semiramis aus der Verbindung der Wassergöttin Derketo mit einem schönen Syrer.⁴⁾ Der Name ihres Vaters Hadhâd oder Hadâd an die syrische Sage in der Apologie Melito's von Hadad's Tochter Sîmî-

1) II, 188. — 2) Movers, Phön., III, 1, S. 307, Anm. 120.

3) Masûdi T. II, p. 398 und Karle, „Ibn Abdolhakami libellus de historia Aegypti antiqua,“ p. 14, 17 und 35, Anm. 5.

4) Carl Müller, „Ctesiae fragmenta,“ p. 16 und 18 im Anhang der Didot'schen Ausgabe des Herodot.

Semiramis,¹⁾ welche Wasser aus dem Meere holen und in die Brunnen schütten muss, damit die den Wald bei Mabug (der Stadt des berühmten Semiramistempels) unsicher machenden bösen Geister in die Brunnen gebannt blieben. Der Name ihres Vaters Dû Asrug und dessen Stand eines Vezir's in einer andern Tradition an das Amt eines *προεστῶς τῶν βασιλικῶν κτηνῶν*,²⁾ das der Adoptivvater der Semiramis nach ihrer Auffindung durch die Hirten begleitete, wenn anders das oben mit „Sattelmester“ übersetzte *ذواسرج* etwas Aehnliches bedeutet. Das Verschwinden des Kindes aus dem elterlichen Hause durch seine Uebergabe an eine Geisteramme von der Mutter an die Aussetzung der Semiramis von Derketo und deren Pflege durch die Venusvögel, die Tauben.³⁾ Die Eselsdeformität des Weibes an den die Lade mit dem Symbol der syrischen Göttin tragenden Esel der Metragyrten.⁴⁾ Die Uebertragung der Judithsage in ihren ausserbiblischen Formen auf ihre Person an die Einkerkerung, beziehungsweise Tödtung des Königs von Semiramis während der sakäischen Saturnalien.⁵⁾ Am kenntlichsten zeichnet sich jedoch die Silhouette der Semiramis in dem Geschlechterräthsel der Bilqîs ab, denn Semiramis ist ja die berühmte Erfinderin des Kleiderwechsels zwischen Mann und Weib, beziehungsweise der Kleidungsleichheit für beide Geschlechter.⁶⁾ Vielleicht haben aber auch die beiden andern Räthsel, das vom Pferdeschweiss als dem Wasser, welches nicht vom Himmel fällt und nicht aus der Erde quillt, und das vom Diamant und der Perle als den beiden Kleinodien, deren eines das andere bohrt,⁷⁾ Beziehung auf Semiramis, da das Interesse der Bilqîs für Pferde und Kostbarkeiten von der Liebe der Semiramis zu einem Pferde⁸⁾ (das Pferd ist nämlich das Symbol der Wassergötter⁹⁾ und von deren kostbarem Halsband herkommen könnte, das sie nach Moses von Chorene auf der

1) Movers a. a. O. S. 137 und Lenormant, „La Légende de Sémiramis,“ in den „Mémoires de l'Académie royale de Belgique,“ T. XI, p. 67. Der syrische Text findet sich in Pitra, „Spicilegium Solesmense,“ T. II, p. XLIII, lateinisch übersetzt.

2) Carl Müller a. a. O. p. 16.

3) Ebend. — 4) Movers, a. a. O. S. 595.

5) Movers, Phön. I, S. 492.

6) Diod. Bibl. hist. II, 6, und Justin. Hist. Phil. I, 2.

7) Im Thargum zu den Sprüchen und von da bei den Arabern.

8) Plin. Hist. Nat. VIII, 42, 64, bei Lenormant, La Lég. de Sémi., p. 11.

9) Ebend. p. 39.

Flucht in Armenien bei dem Herankommen der Verfolger in den Wansee warf.¹⁾ Aus dem Eheleben der Bilqîs möchte man ihren Aufenthalt mit Salomo in Tadmor mit der syrischen Heimat der Semiramis in Damaskus²⁾ und die aus den beiden Traditionen von ihrer Tödtung des ersten Tobba' in ihrer Ehe mit dessen Vater, Sedad, oben gezogene Consequenz des Mords an dem Sohne mit dem von Kephalion und Moses von Chorene³⁾ der Semiramis Schuld gegebenen Mord aller Söhne des Ninus bis auf den einen Ninyas combiniren. Aus ihrem Regentenleben harmoniren abgesehen von ihrem herrlichen Kriegsheer ihre Hoch- und Wasserbauten in Jemen, namentlich die Anlage der beiden Gärten am Damm in Mareb, mit den Hoch- und Wasserbauten, insbesondere mit den „hängenden Gärten,“ der Semiramis in Babylonien und sonst.⁴⁾ Endlich erinnert das verborgene Grab der Bilqîs in Tadmor an den Rückzug der Semiramis aus dem öffentlichen Leben und ihr Ende in der Verborgenheit.⁵⁾ Einzeln für sich bedeuten diese Parallelen mit Ausnahme des Geschlechterräthsels wenig, aber zusammengenommen gleichen sie den Pfeilen im Bündel. Nicht minder deutlich tritt aber auch im alten äthiopischen Traditionsbild, das der Verfasser oben nach der Alexandersage bei Pseudokallisthenes und Glykas gezeichnet hat, die Einerleiheit der Bilqîs-Mâgedâ mit Semiramis in der Identificirung der Residenz der letzteren mit der der Königin Kandake und in der genealogischen Ableitung dieser von Semiramis bei Pseudokallisthenes⁶⁾ zu Tage.

Aber hat denn wirklich Semiramis ihren Schatten bis nach Südarabien geworfen? Und wenn, hat dieser Schatten bis in die Entstehungszeit der Bilqîssage, also bis mindestens in die ersten nachchristlichen Jahrhunderte hinein, in der arabischen Phantasie fortgelebt? Der Verfasser legt für die Bejahung der ersteren Frage kein Gewicht auf die Sage von ihrem Kriegszug nach Aegypten und Aethiopien bei Ktesias,⁷⁾ denn unter dem letzteren

1) Carl Müller, a. a. O. p. 33.

2) Just. Hist. Phil. XXXVI, 2.

3) Carl Müller, a. a. O. p. 33 und 40.

4) Carl Müller, a. a. O. p. 23, 25—26 und in der morgenländischen Sage bei Abûlfaraġ (E. Pococke, Hist. compend. Dyn. p. 22), wo Semiramis Erdhügel (Telâl) zum Schutz gegen eine zweite Sintfluth aufschüttet, was unwillkürlich an den Tell Bilqîs bei Bira am Euphrat erinnert, s. Ainsworth, „Travels in Asia Minor,“ I, p. 304.

5) Carl Müller, a. a. O. p. 32.

6) Carl Müller, Pseudocallisth. III, 18, p. 125.

7) Derselbe, Ctes. fragm. p. 25 und 28.

ist wegen seiner Verbindung mit Aegypten doch nur das afrikanische gemeint. Mehr gibt er auf die Angabe des Byzantiners Sophronius,¹⁾ eines einstigen Patriarchen von Jerusalem, Ninus und Semiramis hätten von Damaskus aus Colonien in das glückliche Arabien geführt, da sie abgesehen von den Personen nicht ohne geschichtliche Wahrscheinlichkeit ist. Für die Bejahung der letzteren Frage aber beruft er sich auf die von Zenobia beliebte Ableitung ihrer Herkunft von Semiramis.²⁾ Am meisten aber gibt er auf den Reflex des babylonisch-assyrischen Lebens in der Volkstracht, Hofhaltung, Maass- und Gewichtseintheilung und Religion der Sabäer, wie ihn Movers³⁾ und Fr. Lenormant⁴⁾ gezeichnet haben.

Nach diesem Resultate kann der Verfasser seine Feder nicht ohne die Abschrift des nachstehenden Urtheils von Movers über seinen Gegenstand aus der Hand legen: „Die mythische Sabäerkönigin Balkis, deren Namen schon an die Beltis-Semiramis erinnert [nein, denn die Araber nennen diese بلثی und nicht بلتیس⁵⁾], ist nach ihrem göttlichen und menschlichen Charakter gewiss keine andere, als die fabelhafte Herrscherin des alten Assyriens.“⁶⁾

Kann der Verfasser jetzt die Feder aus der Hand legen? Noch nicht, ehe er die dem über den Fortschritt von der Ehe Salomo-Bilqis zu der Salomo-Semiramis vielleicht bedenklichen Leser wahrscheinlich sich aufdrängende Frage wenigstens berührt hat, ob denn auch noch andere Spuren der Verknüpfung biblischer Personen mit Semiramis in der Mythologie des Hellenismus sich finden. Zur Antwort erinnert er an die Angabe Alexanders des Polyhistor, Idumäus und Judäus seien Söhne der Semiramis.⁷⁾ Ebenso gut konnte man Salomo zu ihrem Gemahl machen.

1) Sophron. de Miraculis SS. Cyri et Cyrilli, in A. Mai, „Spicil. Rom.“ III, p. 548. — ἀπ' αὐτῆς (Δαμασκού) τὰς ἀποικίας ἐξήγαγον, εἰς τε τὴν Ἀσίαν καὶ τὴν Ἀραβίαν τὴν λεγομένην εὐδαίμονα.

2) Trebell. Poll. triginta Tyr. 26: Didonem et Semiramidem et Cleopatram sui generis principem inter caetera praedicans.

3) Movers, Phön. III, I, 301—302.

4) Fr. Lenormant, „Lettres assyriol.“ T. II.

5) Chwolsohn, „Die Ssabier und der Ssabismus,“ Bd. II, S. 22, 33 und 40.

6) Movers, a. a. O. S. 293.

7) Steph. Byz. s. voce Ἰουδαία.

Zu Röm. 3, 24 ff.

Von

R. A. Lipsius.

In Nr. 4 des laufenden Jahrgangs des von Herrn Consistorialrath Luthardt herausgegebenen „Theologischen Literaturblatts“ findet sich eine Besprechung der dritten Auflage der „Protestantenbibel“, welche den Schein zu erwecken sucht, als ob es den Mitarbeitern bei ihren exegetischen Anmerkungen zu den Schriften des Neuen Testaments nicht um einfache Auslegung des Bibelworts, sondern um kirchenpolitische Parteiinteressen zu thun gewesen sei. Nach einer sehr animosen Kritik der Bearbeitung der Korintherbriefe durch den verstorbenen Heinrich Lang lesen wir hier folgende Auslassung:

„Es seien dem nur noch ein paar sehr bedenkliche Aeusserungen zu Röm. 3, 24 ff. hinzugefügt. Dort sagt Lipsius: „Es ist nicht sowohl Gott selbst, als vielmehr das Gesetz, welches den Kaufpreis oder das Lösegeld empfängt; der Kreuzestod Christi hat nicht die Bedeutung, Gott zu versöhnen oder seinen Zorn zu stillen, sondern dem Gesetz, als einer selbständigen Herrschermacht über den Menschen einen Ersatz dafür zu bieten, dass es [das unpersönliche Gesetz?] den Menschen aus seiner Herrschaft entlässt und auf seinen verdammenden Spruch wider ihn verzichtet. Inwiefern der Tod Christi ein solches Lösegeld sei, ist hier nicht weiter gesagt“ und setzen wir hinzu, sagt uns auch die Protestantenbibel in dem nun folgenden höchst vagen Satze nicht, den sie weislich mit einem: „Zunächst ist es wohl so gedacht,“ einleitet. Unsicheres Hin- und Herschwanken spricht sich dann weiterhin aus: „Das Sühnopfer wird Gott dargebracht... Indem Gott das Blut Christi und damit sein leibliches Leben stellvertretend für das Leben der Sünder annimmt, geschieht seiner Strafgerechtigkeit Genüge. Die letztere Vorstellung, welche die Grundlage der späteren kirchlichen Lehre geworden

ist, hat man vergeblich aus den Worten des Apostels zu entfernen gesucht [Wichtiges Zugeständniss]. Andererseits ist jedoch zu bedenken, dass Paulus sich hier wie im Galaterbriefe auf den Standpunkt des jüdischen Bewusstseins versetzt [im Galaterbriefe jüdischer Standpunkt!], die Heilsbedeutung des Todes Christi also der jüdischen Anschauungsweise nahe bringen will, und sodann, dass er sich zu diesem Zwecke verschiedener Vorstellungskreise bedient, die nicht ohne Weiteres in ein Ganzes zusammengehn. So wenig hiermit eine bewusste Anbequemung des Apostels an ihm innerlich fremde Vorstellungen behauptet werden will, so sicher gehören dieselben [die ihm innerlich fremden Vorstellungen oder was?] doch nur zu den Darstellungsmitteln des religiösen Gedankens, mit denen Paulus je nach Bedürfniss gewechselt hat.“ Wahrscheinlich hat er also unbewusst je nach Bedürfniss gewechselt. Das Angeführte bedarf wohl keiner Kritik. Der Standpunkt der „Protestantenbibel“ kennzeichnet sich eben beinahe auf jeder Seite als der des Protestantenvereins.“

In der scheinbar harmlosen Form eines Referates mit eingestreuten Glossen ist hier wohl das Aeusserste an boshaften Insinuationen geleistet, wie sie nur der verrannteste kirchliche Parteigeist eingeben kann. Ich bin mir bewusst, in meiner Exegese überhaupt keinen kirchenpolitischen oder dogmatischen „Standpunkt“ vertreten, sondern mich lediglich bemüht zu haben, die Worte des Apostels dem Verständnisse der Leser nach bestem Wissen und Gewissen näherzubringen. Die bei Luthardt citirte Stelle, welche mit der triumphirenden Glosse „Wichtiges Zugeständniss“ bezeichnet ist, legt hierfür allein schon das vollgiltigste Zeugniss ab und ich darf es getrost dem Urtheil aller unbefangenen Leser meiner Erklärung des Römerbriefes anheimstellen, ob man gegen dieselbe gerechter Weise den Vorwurf einer Zurechtmachung der Worte des Apostels zu Gunsten bestimmter Parteitendenzen erheben kann. Wohl aber beweisen obige Auslassungen klärlich die Thatsache, dass der Recensent gewohnt ist, das Bibelwort nur mit dem Maasstabe seiner confessionellen Dogmatik zu messen, und dass dieser Herr auf seinem Partei-Standpunkte keine Ahnung hat von objectiv-geschichtlicher Exegese. Er würde sonst nicht von „unsicherem Hin- und Herschwanken“ geredet haben, wo ich mich lediglich bemüht habe, die verschiedenen Gedankenreihen des Apostels auseinanderzuhalten, von „vagen“ „weislich“ so und so ge-

stellten Sätzen, wo ich lediglich die Grenze markire, bis zu welcher eine Gedankenreihe an einer gegebenen Stelle vom Apostel entwickelt ist, endlich von „Zugeständnissen“ — offenbar an den confessionellen Standpunkt des Recensenten — wo ich aus rein exegetischen Gründen die im Interesse des entgegengesetzten dogmatischen Standpunktes unternommene Zurechtmachung einer apostolischen Aussage abweise.

Für das „Theologische Literaturblatt“ scheint es freilich selbstverständlich zu sein, dass jeder Exeget, welcher den Parteistandpunkt jenes Blattes nicht theilt, sich in lauter Absurditäten verwickeln muss. Aber trotz der Geschicklichkeit, mit welcher das Blatt es verstanden hat, mir dergleichen Absurditäten anzuheften, sind die dabei angewandten unwürdigen Künste leicht genug zu durchschauen. Ich habe daran erinnert, dass die beiden Vorstellungen von dem an das Gesetz gezahlten Lösegeld und von dem Gotte dargebrachten Sühnopfer ursprünglich verschiedenartig sind. Man mag fragen, ob der Begriff der ἀπολύτρωσις Röm. 3, 24 aus dem Galaterbriefe erklärt werden dürfe; aber dass die Gal. 3, 13; 4, 5 vorgetragene Lehre völlig unabhängig von der Sühnopferidee entwickelt ist, muss Jeder zugeben, der sich überhaupt bemüht, in die Gedankenbildung des Apostels etwas tiefer einzudringen. Ich darf hinzufügen, dass die anderweiten alttestamentlichen Analogien, nach denen im Neuen Testament die Heilsbedeutung des Todes Christi erläutert wird, das Bundesopfer, das Passahlamm u. s. w., nur von einer befangenen Exegese auf die Sühnopferidee reducirt werden können. Es bleibt dabei, dass diese Analogien sämmtlich dem alttestamentlichen Vorstellungskreise, also dem „jüdischen Bewusstsein“ entlehnt sind; es bleibt ferner dabei, dass Paulus auch dort, wo er wie im Galaterbriefe gegen das judaistische Gesetzeswesen kämpft, in den Kategorien des jüdischen Denkens und von den theologischen Prämissen des Judenthums aus argumentirt; es bleibt endlich dabei, dass er je nach den besonderen Zwecken, die seine Beweisführung verfolgt, bald dieses, bald jenes alttestamentlichen Vorstellungskreises sich bedient, ohne dass man ihm darum eine bewusste Accommodation an Vorstellungen, die ihm innerlich fremd sind, vorwerfen dürfte. Der Versuch, meine diesbezüglichen Ausführungen durch allerlei Glossen und Ausrufungszeichen ins Lächerliche zu ziehen, beweist also lediglich, dass der Recensent den paulinischen Gedankengängen nicht bis in ihre letzten Wurzeln gefolgt ist. Gewundert aber hat

mich das Ausrufungszeichen, welches der Recensent zu meiner Bemerkung setzt, dass Paulus das „unpersönliche“ Gesetz als eine selbständige Herrschermacht über den Menschen betrachtet. Wer nicht einmal weiss, wie geläufig dem Paulus die Personification der Begriffe Geist, Fleisch, Sünde, Tod, Gesetz u. s. w. ist, der beurkundet damit nur, wie wenig Verständniss er für die paulinische Mystik besitzt. Ein „Lutheraner“ aber sollte doch am allerwenigsten an der Personification des Gesetzes Anstoss nehmen. Denn wer nach Luther sich nennt, sollte doch in Luthers Schriften ein wenig sich umgesehen haben, und wissen, wie häufig uns bei unserem Reformator dergleichen Personificationen begegnen. Es genüge instar omnium die Anführung folgender Worte aus der ausführlichen Erklärung des Galaterbriefs (Walch VIII, 2382; lateinisch im comm. in ep. ad Galat. ed. Irmischer II, 152): „Weil denn das Gesetz wider seinen Gott so greulich und lästerlich gehandelt hat, muss es zu Recht stehen und sich verklagen lassen. Da tritt Christus selbst wider das Gesetz und spricht also: Frau Gesetz, ihr seid zwar wohl eine mächtige, unüberwindliche Kaiserin und grausame Tyrannin über das ganze menschliche Geschlecht und habt auch Recht dazu. Was habe aber ich euch gethan, dass ihr mich Unschuldigen so greulich und lästerlich verklagt, geschreckt und verdammt habt? Da muss denn das Gesetz, das zuvor die ganze Welt verdammt und erwürgt hat, weil es sich mit nichten verantworten noch entschuldigen kann, wiederum herhalten und sich auch verdammen und erwürgen lassen.“

Ich frage nur: wird das „lutherische“ Literaturblatt es wagen, mit dieser grossartigen Mystik Luthers in derselben dreist absprechenden Weise umzuspringen, als es sich dies mit meinen Ausführungen über die paulinische Lehre vom Gesetze erlaubt hat?

Recht und Unrecht der Metaphysik.

Von

L. F. z. Solms. *)

III.

Der grosse Gewinn, den A. Ritschl der theologischen Wissenschaft gebracht hat, und der besonders von den jüngeren Mitstrebenden mehr und mehr erkannt wird, be-

*) Anmerkung der Redaction. Dem ehrwürdigen Verfasser dieses Aufsatzes ist es nicht beschieden gewesen, die Veröffentlichung desselben noch zu erleben. Am 29. Februar dieses Jahres ist Fürst Ludwig zu Solms-Hohensolms-Lich kurz nach Vollendung seines 75. Lebensjahres aus dieser Zeitlichkeit abgerufen worden. Im Vorgefühl davon, dass diese Arbeit seine letzte sein werde, hat er an ihr mit ganz besonderer Sorgfalt wieder und wieder gebessert. Wenig Wochen vor seinem Scheiden hat er sie in der Gestalt, in welcher sie hier vor die Oeffentlichkeit tritt, der Redaction übergeben. Möchte die ergreifende Mahnung, mit welcher sie schliesst, als eine Stimme von jenseit des Grabes her, in diesem streitlustigen Saeculum ihre Wirkung nicht völlig verfehlen. Es versteht sich als eine Pflicht der Pietät, dass der hier gegebene Versuch, zwischen Ritschl und W. Herrmann auf der einen, dem Schreiber dieses auf der andern Seite zu vermitteln, ohne jede Zwischenbemerkung wiedergegeben wird. Der Redaction aber wird es verstattet sein, die Leser der Jahrbücher daran zu erinnern, dass der Mann, welcher hier zum letzten Male zu ihnen redet, sich in der theologischen Welt schon längst einen ehrenvollen Namen gesichert hat. Ausser den beiden ersten Artikeln über „Recht und Unrecht der Metaphysik,“ die unsern Lesern noch in gutem Gedächtniss sein werden (1877, III, S. 385—405; 1879, II, S. 193—202), verdanken wir dem Verfasser, der ja in früherer Zeit auch als politischer Schriftsteller sich bekannt gemacht hat, die von ebenso gründlichem Wissen

steht gewiss nicht allein, wohl aber hauptsächlich darin, dass Ritschl in der Beurtheilung der Anselmischen Satisfactionstheorie und anderer Dogmen den zu allen Zeiten und von allen einflussreichen Kirchenlehrern so vielfältig gemachten Gebrauch unberechtigter Metaphysik ausscheidet und zurückweist. In den 3 Bänden des Ritschl'schen Hauptwerkes, der christlichen Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 1870—1874, wird sich nur eine Stelle nachweisen lassen, in welcher dem Grundsatz der Zurückweisung unberechtigter Metaphysik entsagt zu sein scheint. Diese Stelle findet sich III. S. 191 und könnte so verstanden werden, als sei das Gesetz des Zusammenseins der sittlichen Welt und der Naturwelt, d. h. die gesammte göttliche Weltordnung ihrem letzten Grunde und ihrem Wesen nach, dem Erkennen des Menschen unbedingt zugänglich und erreichbar. Dass eine solche Auffassung der Absicht Ritschl's gerade entgegengesetzt sein würde, kann nicht zweifelhaft sein, da an unzähligen Stellen seines Werkes der Nachweis geführt wird, dass für den Menschen die wahre Welterklärung nur innerhalb der unverrückbaren Schranken, die überhaupt seinem Welterkennen gesetzt sind, erreichbar sein kann. Die Welterklärung innerhalb dieser Schranken hat Ritschl selbst gegeben s. III. § 34. 49.

Mit Ritschl hat sich, wie schon erwähnt wurde, bald darauf auf demselben Wege der Ausscheidung und Zurückweisung unberechtigter Metaphysik R. A. Lipsius begegnet. Die Hauptsache ist, dass solche Männer denselben Weg gehen. Was sie auf diesem Wege finden und anderen vorzeigen wird immer der Art sein, dass sie sich leicht darüber verständigen können; meistens wird es bewahrt

als edler Gesinnung und Reife des theologischen Urtheils zeugenden Schriften: „Zehn Gespräche über Philosophie und Religion“ (Hamburg und Gotha 1850), „Grundzüge christlicher Dogmatik für Reformirte“ (Giessen 1859), „Die biblische Bedeutung des Wortes Geist“ (Giessen 1862).

Die Jahrbücher werden das Andenken ihres fürstlichen Mitarbeiters allezeit in Ehren halten.

bleiben, und mitunter mögen sie selbst es wieder fallen lassen; denn alles, was sie und andere finden können, erhält doch gerade dadurch seinen Werth, dass es auf dem leider immer noch schmalen Wege gefunden ist, auf welchem die berechnigte Metaphysik anerkannt und die unberechnigte zurückgewiesen wird.

So schmal aber ist dieser Weg glücklicherweise nicht, dass nur Theologen darauf Platz hätten. Dazu dass er breiter und gangbarer werde, hat in mannichfachen Werken H. Ulrici das Seinige redlich beigetragen. Zu dem Wege, auf welchem die berechnigte Metaphysik von der unberechnigten unterschieden wird, kann man aus mehr als einer Himmelsgegend gelangen. Ulrici gelangt zu diesem Wege von einer ganz anderen Seite her als die genannten Theologen, aber auf dem mehrbezeichneten Wege befindet er sich doch, und wenn sie einander nicht begrüßen, so hat das nicht darin seinen Grund, dass eine Verständigung unter ihnen unmöglich wäre. Wer von dem schon genannten Hauptwerke Ritschl's und von der neuesten Auflage des Buches von Ulrici: Gott und die Natur, oder des anderen: Gott und der Mensch, bald nach einander Kenntniss genommen hat, wird sagen dürfen, dass ihm kein Punkt erinnerlich sei, in welchem eine Verständigung zwischen beiden Schriftstellern unmöglich scheine. Die Möglichkeit der Verständigung liegt darin, dass von beiden Schriftstellern die unberechnigte Metaphysik ausgeschieden und zurückgewiesen wird. Dabei fällt, wie es die Verschiedenheit der Aufgabe mit sich bringt, die Arbeit des Ausscheidens mehr dem Theologen, die Arbeit des Zurückweisens mehr dem Philosophen zu. Dass ungeachtet dieser in vieler Beziehung gleichartigen Arbeit beide Männer ihren Weg fortsetzen, ohne wie es scheint an die Möglichkeit einer Verständigung zu denken, wird darin seinen Grund haben, dass sie den richtigen Weg, auf welchem Recht und Unrecht der Metaphysik unterschieden werden, von ganz verschiedener Seite her betreten haben. Insbesondere lebt Ulrici der Ueberzeugung, dass der von ihm zu diesem Wege gewählte Zugang der richtige sei.

Mit voller Hingabe und grosser Sachkenntniss hat er die heutigen Ergebnisse der gesammten Naturwissenschaft geprüft und dargestellt, und wenn man seit Kant gewohnt ist, auf die „Beweise für das Dasein Gottes“ geringeren Werth zu legen, weil der Mensch nicht meinen soll, beweisen zu müssen, was für ihn an sich gewiss ist, so hat Ulrici nach den Ergebnissen der Naturwissenschaft diese Beweise in aller Stringenz wieder hergestellt, ihnen den alten Namen vindicirt und in einem anderen Werke, der neuen Auflage des Compendiums der Logik S. 288 den teleologischen Beweis sogar in Kettenschlüsse gebracht. Mit vollem Recht weist Ulrici nach, dass man nicht von der Metaphysik zur Physik, sondern nur umgekehrt von der Physik zu dem gelangen kann, was in der Metaphysik berechtigt ist. Das in der Metaphysik Unberechtigte weist er dadurch zurück, dass er für unser Erkennen und Denken Grenzbegriffe nachweist und sicher stellt, zu denen wir von der Seite unseres richtigen Denkens her gelangen können, zu welchen aber von der anderen Seite her gar kein Zugang möglich ist; nur eine scheinbar wissenschaftlich arbeitende Einbildungskraft könnte meinen, einen Zugang zu finden. Damit hat Ulrici das gewonnen, was er nach zwei Seiten hin erreichen musste. Er musste erstens feststellen, dass kein Philosoph, und auch sonst niemand, den Naturwissenschaften ihre Thätigkeit auf dem ihnen zukommenden Gebiete einengen will, wenn er auch oft genug Dinge namhaft machen konnte, welche die Naturwissenschaften niemals erklären und erreichen werden, wie schon vor ihm nicht allein Newton und Kepler, sondern auch Laplace und Virchow gethan haben. Er musste zweitens die Grenzen, er nennt sie Grenzbegriffe, nachweisen, die es dem Menschen verwehren, über das, was ihm zu sein und zu denken bestimmt ist, hinauszugehen.

Zu allem dem kann sich Ritschl nicht ablehnend verhalten. Auch den Weg, den Ulrici gegangen ist um von der Physik zu dem zu gelangen, was in der Metaphysik berechtigt ist, muss Ritschl billigen, und ohne Zweifel wird er sich freuen, wenn viele diesen Weg einschlagen

mit dem Erfolge den Ulrici gehabt hat. Wollte aber nun der Philosoph behaupten, der von ihm betretene Weg sei der allein zulässige, so hätte er offenbar unrecht. Der Theologe wie er sein soll, und der Philosoph wie er sein soll, d. h. der wahre Theologe und der wahre Philosoph, streben nach demselben Ziele und sie können es beide erreichen, da ihnen nach der Voraussetzung mit Recht das Attribut des wahren Theologen und des wahren Philosophen beigelegt ist. Dem wahren Theologen ist die Aufgabe gestellt, von der Wahrheit, die ihm gegeben ist, alles auszuschneiden, was die unberechtigte Metaphysik aller Zeiten ihr beigefügt hat, und auch der wahre Philosoph wird finden, dass seine Aufgabe begrenzt ist. Erreichen beide das Ziel, so werden sie im Wesentlichen übereinstimmen, weil die Wahrheit nur eine sein kann. Aber die Methode und besonders die Ausgangspunkte sind verschieden. Wenn der Philosoph von der Physik zu dem gelangt, was in der Metaphysik berechtigt ist, und weiterhin zu dem, der die Macht über alles Dasein hat, so geht der Theologe von dem Gottesbewusstsein aus. Zu seinem Gottesbewusstsein gelangt er aber nicht anders als auf dem Wege, der für alle vorgezeichnet ist, nämlich nicht ohne die entsprechende Weltanschauung, also durch die Mittel der Welterklärung und der Selbstbeurtheilung. Soll also sein Ausgangspunkt ein wahrer sein und zur Wahrheit führen, so wird er von wahrer Selbstbeurtheilung und von einer Welterklärung ausgehen müssen, welche deshalb die wahre ist, weil sie die dem Menschen für sein Welterkennen gesetzten unverrückbaren Schranken erreicht aber nicht überschreitet.

Eine weitere Förderung der Aufgabe, Recht und Unrecht der Metaphysik zu unterscheiden, ist in neuester Zeit in der Schrift von W. Herrmann dargeboten: Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Halle 1879. Die genannte Schrift unterscheidet sich von ähnlichen Arbeiten schon dadurch, dass sie die versuchte Lösung der Aufgabe nicht an den Schluss des Werkes verweist und aus den Ergebnissen der Untersuchung ableitet; sie stellt vielmehr von Anfang an fest, dass die

Lösung der Aufgabe in dem Nachweis gesucht wird, dass es ganz verschiedene und getrennte Thätigkeiten der Seele sind, die zu den drei von einander verschiedenen Gebieten des Welterkennens, der Metaphysik und der Religion hinführen. Hierbei schliesst sich der Verfasser der Lehre Kants über das „reine Erkennen“ an. Die von Kant aufgestellte Erkenntnisstheorie hat in den Naturwissenschaften die Anleitung zur Kenntniss wichtiger Gesetze gegeben, und ist bei fast allen Naturforschern in Geltung. Kant hat das „reine Erkennen“ nur in Bezug auf die Erfahrung durch die äussere objective Welt, nur für die „Erscheinung der Dinge“ für anwendbar erklärt. Die Erscheinung der Dinge ist nach Kant gleichbedeutend mit unserer Vorstellung der Dinge; wir haben von den Dingen der äusseren objectiven Welt nach Kant gar nichts anderes, als unsere durch die Sinne erworbenen Vorstellungen von den Dingen, so dass wir sagen müssen, unsere Vorstellungen sind die Dinge selbst, nämlich die Erscheinung der Dinge. Wenn zu unserer Zeit ein anerkannt hochstehender Naturforscher, Fechner, sich gegen diese Theorie erklärt, indem er behauptet, dass das, was wir roth nennen, nicht allein für uns, sondern wirklich, allgemein und an sich roth sei, und dass der Ton einer Geige nicht allein für uns, sondern wirklich, allgemein und an sich ein Ton und nicht blos eine schwingende Saite sei, so gehört zu dieser Behauptung die Ueberzeugung und der Muth eines alleinstehenden; auch Lotze hat sich nicht auf seine Seite gestellt. W. Herrmann hat begreiflicherweise keine Veranlassung gehabt, diese Frage zu behandeln, die er den Naturforschern überlassen muss. Für Fechner aber kann es von Werth sein, aus Herrmann's Ausführungen zu entnehmen, dass Kant's Erkenntnisstheorie nichts enthält, was in seinen letzten Folgerungen zum Skepticismus führen müsste. Kant selbst ist durch seine Erkenntnisstheorie zum Skepticismus nicht geführt worden, und wenn man wünschen möchte, dass er in dieser Beziehung nicht nur gelegentlich, sondern öfter und bestimmter seine eigentliche Absicht sicher gestellt hätte, so bleibt es die Aufgabe anderer, aus Kant's Auf-

stellungen die geeigneten Folgerungen zu ziehen. Diese Arbeit hat Herrmann unternommen.

Das „reine Erkennen,“ die Anschauung der Dinge im Raume, ist wie Herrmann weiter ausführt, die vorstellende Thätigkeit, durch welche ermöglicht wird, dass das einheitliche Bewusstsein in dem Wechsel seiner Empfindungen sich behauptet. Die Aufgabe des räumlich geordneten Erkennens muss aber nothwendig in das Unbestimmbare, Grenzenlose wachsen, da wir eine letzte Substanz, die nicht wieder als Prädikat oder Accidens eines umfassenderen Ganzen gedacht werden müsste, nicht denken können. Regellose Vielheit und Grenzenlosigkeit ist aber nicht die Grundvoraussetzung, aus welcher die naturwissenschaftliche Arbeit unternommen wird. Diese Grundvoraussetzung liegt vielmehr in dem Triebe des fühlenden und wollenden Menschen, auf die materielle Natur einzuwirken und sie zu beherrschen, und in der Annahme, dass Erklärbarkeit und Begreiflichkeit der materiellen Natur sich müsse erreichen lassen. An der vorstellenden Thätigkeit, die es nur mit der Erscheinung der Dinge zu thun hat, und um ihre Möglichkeit sich nicht kümmert, kann also der Mensch sich nicht genügen lassen; er will über die Möglichkeit und Erklärbarkeit der Dinge sich Rechenschaft geben, und fragt deshalb nach dem „Ding an sich“. Hier liegt übrigens kein Anknüpfungspunkt für den Skepticismus. Denn die Realität des Weltganzen ist nach Kant dem Menschen so gewiss wie seine eigene Realität. Die Annahme, dass die Welt eine ins Unbestimmte sich verlierende Verknüpfung von Vorstellungen und Beziehungen sei, wird von dem Menschen unbedingt und schlechthin zurückgewiesen. Er kann sie aber nur zurückweisen, weil er Person ist, d. h. wie Herrmann S. 40 sagt, „weil er nicht nur Bewusstsein hat, sondern in seinem Gefühl Werthe empfindet, und in seinem Willen das Vermögen besitzt, vorgestellte Werthe zu realisiren.“ Eine Vergleichung dieser Begriffsbestimmung mit solchen, die von anderen über den Begriff Person gegeben sind, würde kaum förderlich sein. Sie widersprechen einander nicht, und heben nur Beziehungen, auf welche besonderer

Nachdruck gelegt wird, vor anderen hervor. Durch ihre Kürze empfiehlt sich die von Rothe gegebene Begriffsbestimmung, nach welcher Personsein die Einheit von Selbstbewusstsein und Selbstthätigkeit ist. Hier ist die Hauptsache, dass Herrmann nachweist, wie Kant in dem Begriff des „Dinges an sich“ das Mittel findet, durch welches der fühlende und wollende Mensch seine Realität vor der Verwirrung mit der Realität der Erfahrung, der ins Unbestimmbare und Grenzenlose wachsenden räumlich geordneten Vorstellungen, schützt und befreit. Um diesen Zweck zu erreichen ist es nicht etwa auf eine Definition der Seele abgesehen. Nach Kant ist eine Definition der Seele überhaupt unmöglich. Die Seele ist nach Kant kein Gegenstand des Erkennens, sondern nur Gefühl eines Daseins; sie kann nicht als Prädikat eines anderen, muss also beziehungslos gedacht werden, als letztes, nicht weiter aufzulösendes und zu bestimmendes Subject für alle Vorstellungen. Ganz treffend hat Ulrici nachgewiesen, dass es unmöglich ist, von einfachen Vorstellungen, wie Bewegung, Thätigkeit, Begriffsdefinitionen aufzustellen, weil die Definition das zu definirende nicht voraussetzen darf, alles Definiren aber nothwendig die einfachen Vorstellungen voraussetzt. Um so mehr wird Ulrici zugeben müssen, dass durch die Mittel des reinen Erkennens eine Definition der Seele nicht gefunden werden kann. Schon die Frage, ob die Seele nicht an sich geistiger Natur sei, hätte, wie Kant sagt, keinen Sinn. Der Begriff der Seele könne weder von dem Idealisten noch von dem Materialisten festgestellt werden, denn beiden stehe zu ihren Bestimmungen nichts anderes zu Gebot, als die Gewissheit ihres Daseins; die Psychologie des Materialisten sei freilich eine „seelenlose Psychologie,“ und eine seelenlose Psychologie sei allerdings unter allen Psychologien am wenigsten zu brauchen.

Sobald der Mensch aus dem ins Grenzenlose wachsenden Kreise des reinen Erkennens, des räumlich geordneten Vorstellens heraustritt, und dazu übergeht, sich praktisch zu verhalten, die materielle Natur nach den Absichten des fühlenden und wollenden Menschen zu behandeln, wird er

unabweislich zum Versuche einer die Welt als Ganzes zusammenfassenden Welterklärung gedrängt. Die beiden Arten der praktischen Welterklärung sind die dogmatische Metaphysik und die Religion, die W. Herrmann in dem zweiten Abschnitte seines Werkes neben einander betrachtet.

Die dogmatische Metaphysik ist nicht mehr das räumlich geordnete Vorstellen, sie bleibt aber mit demselben in einer unablässigen Verbindung, weil ihre Absicht, die Welt als Ganzes zu begreifen und nach den Zwecken des fühlenden und wollenden Menschen zu beurtheilen und zu beherrschen, nach den jeweiligen Ergebnissen des räumlich geordneten Vorstellens sich zu richten hat. Dem unabweislichen Bedürfniss, zu Ende zu kommen, darf sie nicht nachgeben, weil jedes zu Ende kommen nichts anderes wäre als ein Erstarren der Erkenntniss auf irgend einem ihrer Entwicklungspunkte. Ueberdies ist es den berufenen Vertretern der Metaphysik gar nicht zweifelhaft, dass jede bisher und auch künftig für sie erreichbare Welterklärung nur auf Hypothesen beruhen und deshalb über Wahrscheinlichkeiten nicht hinaus kommen kann. Zur Grundlage für Religion ist folglich die Metaphysik nicht geeignet. Denn die Religion verlangt vor allem Wahrheit, und deshalb Dauer und Bestand. So lange freilich die Religion auf Naturbetrachtung und auf willkürlich bestimmte Zwecke, Güter und Werthe, auf hervorragende Kenntniss, auf Besitz oder auch auf die Dauer des nationalen Staates gegründet war, musste mit dem unausbleiblichen Verluste dieser Güter und Werthe auch der Verlust der Religion verbunden sein. Weil die jüdische Religion auf den Bestand des nationalen Staates nur zum Theil gegründet war, ist sie auch nur zum Theil zu Grunde gegangen, weshalb gar vielen, die nur dem äusseren Scheine nach zu ihren Bekennern gehören, immer noch die Möglichkeit gelassen ist, an ihrem Untergange nach Kräften zu arbeiten. Dagegen kann die Religion an sich, d. h. so ferne sie befähigt ist, die allgemeine Religion des Menschen zu werden, nämlich das Christenthum, auf solche Güter und deren Werthgebung sich nicht erbauen. Hervorragende Kenntniss kann

keine ihrer Voraussetzungen sein, weil sie die Ergebnisse des „reinen Erkennens“ zwar mit Aufmerksamkeit verfolgt, aber an hypothetischen Welterklärungen keinen Antheil und kein Interesse nimmt. Statt der genannten Güter hat sie nur ein Gut, nicht ein Gut wie ein anderes, denn es ist das höchste Gut, weshalb ihm ein Werth gegeben wird, mit welchem der Werth eines anderen Gutes nicht verglichen werden kann. Der Christ will es nicht erklären, aber er weiss es, dass die Welt mit diesem höchsten Gut in Uebereinstimmung steht und ihm untergeordnet ist. Dieses höchste Gut ist, um es kurz zu sagen, die Richtung des Willens auf die durch Christus bestimmte Abhängigkeit von Gott, bei welcher Erlösung, Rechtfertigung, Versöhnung und Kindschaft die übereinstimmende Bedeutung haben, dass trotz Sünde und Sündhaftigkeit das Nahen des Menschen zu Gott und die Gemeinschaft mit Gott nicht gehemmt ist.

So lange Herrmann solche und ähnliche Gedanken in seiner fesselnden und gewinnenden Weise ausführt, ist ihm die Zustimmung des aufmerksamen Lesers gewiss. Dagegen erscheint die gegen Lipsius gerichtete Bemerkung (S. 87) deshalb nicht motivirt, weil nicht bezweifelt werden kann, dass in den Grundvoraussetzungen zwischen Herrmann und Lipsius volle Uebereinstimmung besteht. Diese Grundvoraussetzungen sind 1) dass ausser dem Grunde, den Christus gelegt hat, kein anderer Grund gelegt werden kann, 2) dass das Christenthum in seinen zeitlichen Erscheinungen perfectibel, in seinem Princip und Wesen nicht perfectibel ist, 3) dass die Verständigung darüber, was zum Princip und was zur zeitlichen Erscheinung des Christenthums gehört, nur durch Anerkennung der berechtigten und Zurückweisung der unberechtigten Metaphysik erreicht werden kann. Hiernach wäre es nicht allein möglich, sondern ganz wahrscheinlich, dass beide Lehrer in jedem einzelnen Lehrsatz der Dogmatik alles dasjenige, was in diesen Lehrsätzen aus dem Eindringen unberechtigter Metaphysik her stammt, völlig gleichmässig und übereinstimmend und mit denselben Worten ausscheiden und zurückweisen könnten,

und damit wäre der Beweis geführt, dass ihr Streit, wenn auch aus entgegengesetztem Grunde, eben so inhaltslos sei, als der Streit der in der Mitte des vorigen Jahrhunderts zwischen Tübingen und Giessen über Krypsis und Kenosis geführt worden ist. In diesem Streite der Universitäten erreichte die rabies deshalb einen so hohen Grad, weil sich niemand fand, der den Gegnern begreiflich machen konnte, dass sie über willkürliche Behauptungen in Bezug auf Dinge stritten, deren Kenntniss beiden Theilen unzugänglich und unmöglich war; in dem hier als wahrscheinlich unterstellten Falle müssten beide Gegner sich sagen, dass sie in der Sache selbst einverstanden und überdies beide im Recht seien, und nur über die Methode, durch welche sie zu diesem an sich erwünschten Einverständniss gekommen wären, bestände Meinungsverschiedenheit. Zu völlig gleichmässiger und übereinstimmender Zurückweisung unberechtigter Metaphysik kann man bei verschiedener Methode, d. h. auf verschiedenem Wege gelangen. Man kann in der Methode, welcher Herrmann folgt, mehr Folgerichtigkeit finden, wenn es ihm nur gelingen könnte, den Kant'schen Sprachgebrauch über das reine Erkennen in die Sprache der Gelehrtenwelt und damit auch in die theologische Sprache einzuführen. Das aber ist unwahrscheinlich, weil den Worten erkennen und Erkenntniss in der langen Zeit, in welcher Schleiermacher, A. Schweizer, R. Rothe u. A. gewirkt haben, eine weit allgemeinere Bedeutung beigelegt ist. Herrmann selbst hat sich der Anwendung der Worte erkennen und Erkenntniss in der herkömmlichen allgemeineren Bedeutung nicht entzogen z. B. S. 218. 283. 324. 393. 398. 408. 428. Wohl ist mit Herrmann davon auszugehen, dass es falsch ist, die Begründung der christlichen Wahrheit in dem Nachweis ihres Zusammenhanges mit der wissenschaftlich erklärbaren Welt zu suchen; wer aber diesen vergeblichen Versuch gemacht und sich z. B. überzeugt hat, dass es unberechtigt ist, die Möglichkeit der göttlichen Weltregierung mit Hülfe der Metaphysik beweisen zu wollen, der kommt doch auf demselben Standpunkte an, auf welchen Herrmann sich gleich

anfangs gestellt und wenn er Gewinn aus seiner Arbeit gezogen hat, so kann er es nicht mehr als etwas Beklagenswerthes ansehen, dass ihm die Einsicht in die Geheimnisse Gottes versagt ist. Auch scheint es auf vermeidbaren Missverständnissen zu beruhen, wenn S. 409 ff. die Begründung der religiösen Gewissheit bei Lipsius in Frage gestellt wird. Es kann nicht angenommen werden, dass Lipsius in der Aeusserung, dass eine adäquate Erkenntniss des Wesens Gottes an sich nicht möglich sei, mit den Worten „an sich“ die bekannte kantische Formel auf das Wesen Gottes habe anwenden wollen. Die Unterwerfung unter das Sittengesetz als Endgesetz Gottes, und die Gewissheit, dass der sittliche Endzweck der Welt die Macht über alles Dasein und das Wesen Gottes selbst sei, kann bei den Ausführungen des genannten Theologen nirgends in Zweifel gezogen werden. Lipsius hat mit den angeführten Worten nur ausgesprochen, dass mit allem, was der Mensch über Gott sagen kann, das Wesen Gottes nicht erschöpft sei. Dem stimmt Herrmann bei. Denn wenn er auf S. 408 sagt: „ein anderes Sein Gottes als das innerhalb dieser Grenzen“ (dessen was uns von Gott offenbart ist) „erkennbare können wir unmöglich gelten lassen, ohne die Geschlossenheit unserer Person mit Bewusstsein aufzugeben oder wenigstens die Bedingungen derselben zu vergessen,“ so legt er doch unmittelbar vorher das grössere Gewicht darauf, dass wir die Tiefe Gottes nicht ermessen können, und die angeführten Worte Herrmann's scheinen deshalb nur die Correctur zu verlangen, dass wir nicht „ein anderes Sein Gottes“ wohl aber ein dem Sein des uns offenbarten Gottes entgegengesetztes Sein Gottes nicht können gelten lassen. Die Entscheidung kann Joh. 16, 15 gefunden werden. Herrmann wird nicht zu denen gehören, die der Auslegung widersprechen möchten, nach welcher in den Worten Christi: alles, was der Vater hat, ist mein, gesagt ist: alles, was der Vater für die Menschen hat, ist mein. Man braucht nicht erst Joh. 14, 28 zu Hülfe zu nehmen, um gewiss zu sein, dass Christus nicht von dem gesprochen hat, was der Vater mehr ist als das, was er

für die Menschen hat. In der beiden Theologen gemeinsamen Gewissheit, dass in diesem Mehr nichts enthalten sein kann, was dem entgegengesetzt sein könnte, was der Vater für die Menschen hat, zugleich aber auch, dass jede Construction dieses Mehr der unberechtigten Metaphysik angehören würde, wird diese scheinbare Verschiedenheit in der Begründung der religiösen Gewissheit ihre Ausgleichung finden können.

Zu einer Zeit die unter den Nachwirkungen von Schelling, Hegel und Strauss steht, wird man der von Herrmann aufrecht erhaltenen Sonderung zweier verschiedener Welterklärungen, der religiösen und der dogmatisch-metaphysischen eine relative Berechtigung nicht absprechen können; in der Natur der Sache liegt diese Sonderung nicht. Die Menschen sind nicht so angelegt, dass für die einen die religiöse, für die anderen die dogmatisch-metaphysische Welterklärung die richtige sein könnte. Die bleibend und unbedingt richtige Welterklärung kann nur eine sein, wenn auch das Licht, das von ihr ausgeht, so glanzvoll ist, dass es auch gebrochen und gedämpft noch gangbare Wege zeigen kann. Wer es für deutlicher hält, die dogmatisch-metaphysische Welterklärung die philosophische zu nennen, ist nicht daran gehindert, denn die metaphysische Welterklärung die sich auf die Naturforschung stützt, und niemals glaubt abschliessen zu dürfen, weil die Naturforschung nicht abschliessen kann, ist dem Wortlaute nach die „über die Physik hinausgehende,“ und das gerade ist die philosophische Welterklärung. Der Irrthum liegt nur darin, dass diese Welterklärung nicht glaubt abschliessen zu dürfen. In Wahrheit hat sie schon lange abgeschlossen, und niemand hat entschiedener zum Abschluss gedrängt, als die beiden Männer, denen die Naturforschung ihre grösste Förderung verdangt, Kepler und Newton. Selbstverständlich haben sie nur einen solchen Abschluss gewollt, der jede wirkliche Entdeckung und jede wahre Combination, die jeder neue Tag bringen kann, in sich aufzunehmen geeignet ist. Sie wussten recht gut, und gerade die grössten unter den jeweilig lebenden Natur-

forschern wissen es immer am besten, dass keine neue Entdeckung und keine wahre Combination den längst erfolgten Abschluss aufheben, d. h. die im wesentlichen längst erkannten unverrückbaren und nothwendigen Grenzen unseres Welterkennens weiter hinausschieben kann. Newton und Kepler kannten diese Grenzen besser als andere, und ihr Wille war nicht darauf gerichtet, sie zu überschreiten, sondern bei ihnen stehen zu bleiben. Diese Richtung ihres Willens hat sie zu frommen Christen gemacht. Was der Christ vor allem braucht und verlangt ist Wahrheit, Wahrheit nach den beiden Seiten unseres Wesens, sowohl nach der Seite des Geistes als nach der Seite der materiellen Natur. Es ist ein schädliches und irreführendes Vorurtheil, dass der Christ gleichgültig sein könne gegen die wahren Ergebnisse der Naturforschung. Richtiges Urtheil über diese wahren Ergebnisse ist ihm nothwendig und unentbehrlich. Er kann aber dieses richtige Urtheil nur finden, wenn sein Wille gerichtet ist nicht allein auf die Erkenntniss der unverrückbaren Grenzen des dem Menschen möglichen Welterkennens, sondern auch auf das demüthige und zufriedene Stehenbleiben bei diesen Grenzen. Wer dieses demüthige und zufriedene Stehenbleiben nicht in sich finden kann, dem fehlt die beste Gabe des Christen, zugleich aber auch die nothwendigste Eigenschaft des Naturforschers. Das Forschen und Combiniren bis zu den unverrückbaren Grenzen des menschlichen Erkennens ist das Recht der Metaphysik, das Ueberschreiten dieser Grenzen in scheinbar wissenschaftlich arbeitender Einbildungskraft ist das Unrecht der Metaphysik, dem niemand schärfer entgegengetreten ist als Kant, und das in unserem Jahrhundert seinen kühnsten Ausdruck in der Behauptung Hegels gefunden hat, dass Gott erst in dem Geiste des Menschen zu sich selbst kommt. Das in abschreckender Weise lehrreichste bleibt, dass Hegel bei alle dem es möglich finden konnte, orthodox-kirchliche Lehren sich anzueignen, um sie in seiner Weise zu unterbauen und wie er meinte zu stützen. Ohne Vorschreiten bis zu den Grenzen des dem Menschen möglichen Welterkennens hätte die Natur-

forschung geringen Werth; die Metaphysik oder das Streben über die Physik hinaus bedeutet aber nicht das willkürliche Verlassen der aufgefundenen Grenzen; sondern das Unterscheiden und Combiniren der Resultate, das Urtheilen über den Werth der zur Anwendung gekommenen Mittel und Wege, mit dem das Stehenbleiben bei den wirklich aufgefundenen Grenzen verbunden sein muss, wenn die dem Christen unentbehrliche Wahrheit über die materielle Naturseite des Menschen erreicht werden soll.

Die Wahrheit nach der anderen Seite hin, nach der Seite des Geistes und des Sittengesetzes, hat Christus gebracht. Ihm war es gegeben, alles zu bringen, was der Vater für die Menschen hat, die endgültige Kundgebung Gottes an die Menschen, endgültig, weil kein Zweifel bestehen kann, dass über das Verhältniss zwischen Gott und Mensch etwas weiteres nicht zu erreichen ist. Auch bei Christus kommt es darauf an, bei ihm stehen zu bleiben. Man soll nichts von ihm nehmen, um es ausser Zusammenhang mit ihm zu gebrauchen, und noch weniger darf man zu dem, was sein ist, anderes hinzusetzen. Oft hat man der Religion genommen, was ihr gehörte, um es der Philosophie zu geben; aus der Religion geborenes Verlangen sollte in der Philosophie gestillt werden. Man erschreckte vor manchen Bestandtheilen der zeitlichen Erscheinung des Christenthums, und statt sich enger an Christus anzuschliessen, wozu man die Wege verschlossen fand, glaubte man sicherer zu gehen, wenn man sich von ihm entfernte, und was man gesucht hatte auf die Philosophie übertrug. Das waren Entlehnungen und Nothbehelfe, die bleibende Befriedigung nicht gewähren konnten. Noch schädlicher war es, wenn zu dem, was Christus gebracht hat, anderes hinzugesetzt wurde. Dem Christenthum hat es keinen Gewinn gebracht, dass die Lehrer der ersten Jahrhunderte es für unschädlich und selbstverständlich ansahen, den Gottesbegriff, den Platon und Aristoteles gebildet hatten, sich anzueignen, und dass auch das Mittelalter und die Reformatoren diesen Gottesbegriff festgehalten haben. Der metaphysische Gottesbegriff des grenzenlosen unbe-

schränkten Seins und der sich selbst denkenden Kausalität deckt sich nicht mit dem Begriff des Vaters, von dem jede gute Gabe kommt und der die Gemeinschaft mit dem Gerechtfertigten annimmt. Der Anhänger des metaphysischen Gottesbegriffs weiss nichts von nothwendigen und unverrückbaren Grenzen für das Welterkennen und die Welterklärung des Menschen. Hier zeigt sich deutlich, dass bei Christus stehen bleiben, und demüthig und zufrieden bei den naheliegenden und unverrückbaren Grenzen des dem Menschen möglichen Welterkensens stehen bleiben, d. h. die unberechtigte Metaphysik zurückweisen, eins und dasselbe ist. Niemand, Christus allein ausgenommen, wusste besser als der Apostel Paulus, dass wir auf jeden Aufschluss darüber zu verzichten haben, durch welche Mittel Gott erreicht hat, dass Christus Gottes Kraft und Gottes Weisheit war (Joh. 4, 48. 1. Kor. 1, 22). Zu dem Berufe, das Letzte und Höchste über die Beziehungen des Menschen zu Gott zu offenbaren, hat Christus sich befähigt durch die uns im einzelnen verborgene Führung Gottes. Von einer innergöttlichen Veranstaltung, um ihn zu diesem Berufe zu befähigen, erfahren wir nichts durch Christus, sondern nur etwa durch eine ungeachtet allseitiger Versicherung des Gegentheils unverändert fortdauernde Annahme der Verbalinspiration der heiligen Schrift. Die Annahme der Verbalinspiration darf aber nicht festgehalten werden, wenn wir bei Christus stehen bleiben, dessen Beglaubigung durch den Geist der Wahrheit darin besteht, dass er die unverrückbaren Schranken, die unserem Gottesbegriffe und unserer Weltanschauung gesetzt sind, so wie die Regeln für unsere Selbstbeurtheilung feststellt. Die Erwartung, von Christus Auskunft zu erhalten über besondere göttliche Veranstaltungen zur Herstellung seines Verhältnisses zu Gott, kann schon deshalb nicht berechtigt sein, weil Christus den Willen ausspricht, die Seinen in dasselbe Verhältniss zu Gott zu versetzen, in welchem er selbst stand (Matth. 5, 9. 45. Luk. 6, 35 — *υιοί*, Söhne — Joh. 17, 16. 22.).

Entschiedene Förderung der von Ritschl ausge-

gangenen Lehrbildung ist von W. Herrmann zu hoffen und zu erwarten. Jede künftige Dogmatik scheint aber davon ausgehen zu müssen, dass es nur eine unbedingt wahre Welterklärung geben kann, die ein Dogmatiker in demselben Verhältniss fördern wird, in welchem es ihm gelingt, die naheliegenden und unverrückbaren Grenzen des dem Menschen möglichen Welterkennens, die Grenzbegriffe aller Metaphysik, nachzuweisen und festzustellen.

In dem bis hierhin besprochenen Buche hat W. Herrmann das, was Kant zu danken ist, das heisst den Nachweis, dass das Sittengesetz keinen Zusammenhang hat mit Welterkennen und Welterklärung, und dass die Freiheit im Sittengesetz eins und dasselbe ist mit der Abhängigkeit von Gott, und eben so das, was Kant nicht zu danken ist, den theologischen Rationalismus, den er, keineswegs im nothwendigen Anschluss an seine eigenen Vordersätze, veranlasst hat, von Grund aus behandelt. Dem Inhalte des Buches soll hier nicht weiter nachgegangen werden, um nicht den Schein entstehen zu lassen, als sei eine Recension beabsichtigt, die nur Fachgenossen zustehen kann. Im übrigen steht einem alten Manne gerade weil er nicht zu den Fachgenossen gehört, unzweifelhaft das Recht zu, nach beiden Seiten hin daran zu erinnern, dass unserer Kirche nichts nothwendiger ist, als Friede in der Mittelpartei.

Eudämonismus und Egoismus, eine Ehrenrettung des Wohlprincips.

Von

E. Pfeiderer, in Tübingen.

III. Artikel.

Warum verschliesst sich nun Kant trotz Allem mit einer gewissen Hartnäckigkeit gegen dieses Zugeständniss, dass die wahre Liebe in der That mit dem Guten selbst völlig identisch sei; warum zögert er und weigert sich noch immer, Dem beizutreten, während ihm doch bei seiner unerbittlichen Befehdung des Egoismus das endlich erreichte gerade Gegentheil desselben hoch willkommen sein sollte?

Ohne Zweifel scheint es an manchen Stellen, als ob er eigentlich gar nicht so ernstlich von uns differirte, sodass ihm der übliche Vorwurf eines kalt-formalen Rigorismus ungerechter Weise gemacht würde. Auch wir können ihm ja gerne beistimmen, wenn er einen Unterschied zwischen der „Liebe des Wohlgefallens“ und derjenigen des „Wohlwollens“ gemacht wissen will V, 228. 285; ähnlich IV, 34 f. Die Erstere ist, wie z. B. in der geschlechtlichen Neigung, Sache der unfreien Empfindung und kommt ethisch zunächst nicht in Betracht. Oder wo sie das Motiv eines Handelns bildet, ist geradezu einzuräumen, dass dies noch ein selbstisches Motiv wäre. Ist sie doch mit Spinoza's Affektenlehre etwa zu übersetzen als *laetitia (propria) concomitante idea causae externae*. Erst sekundär knüpft sich bei ihr an diese Eigenempfindung weiterhin auch das

Streben, den geliebten Gegenstand als Quelle der eigenen Lust zu erhalten und zu fördern. Umgekehrt bildet bei der Liebe des Wohlwollens, welche unser Philosoph an anderen Stellen die praktische Liebe im Unterschied von der pathologischen oder ästhetischen nennt und auch seinerseits für einen Gegenstand des Pflichtgebots erklärt, dieses Streben für den Anderen in selbstloser Absicht das primär Wichtige, während die Liebe des Wohlgefallens entweder gar nicht oder erst allmählich oder jedenfalls als secundäres und nichtmotivirendes Moment sich dazu gesellt.

Soweit sind wir ganz im Einklang mit ihm; gestanden wir ja oben bereitwillig zu, dass mit dem Einen Wort „Liebe“ ethisch ganz verschiedene Erscheinungen und Gesinnungen bezeichnet zu werden pflegen und dass es somit immer noch eines näheren Zusatzes bedürfe, um die von uns gemeinte sittliche Liebe herauszuheben. Daneben glaube ich jedoch, dass nun Kant seinerseits das Wort „Liebe“ in unberechtigter Weise braucht, wenn er sie endlich mit der Klausel „praktisch“ für moralisch zulässig erklärt. Er thut das nicht einmal gerne, wie sich nicht verkennen lässt, sondern mehr nur nebenher und gelegentlich, um sich mit sonst üblichen ethischen Anschauungen, insbesondere mit derjenigen des Christenthums einigermassen zu arrangiren, während er am liebsten ganz davon schwiege.

Denn in der That ist nach seinen sonstigen Hauptausführungen seine praktische Liebe oder sein praktisches Wohlwollen und Interesse etwas erheblich Anderes, als was sonst Jedermann darunter versteht, indem wir natürlich gleichfalls von einer faulen und unpraktischen Wort- oder Scheinliebe nichts wissen wollen. Bei Kant nun ist es mit einem kleinen und doch sehr bedeutsamen Unterschied zwar Wohl-Wollen oder bonum velle, nicht aber zugleich Wohlwollen oder benevolentia. Das Ziel wäre richtig, aber die Gesinnung fehlt, welche dazu gehörte. Es würde hiernach genügen oder wäre wegen mangelnder Beihülfe der Neigung sogar das sittlich Vollkommenste, in eisiger Kälte und ohne eine Spur von Antheilnahme dem Leidenden beizustehen und für Hebung seines Weh's oder Herstellung seines

Wohls zu sorgen — weil nun einmal die herzlos kalte Pflicht es zufällig so gebietet und ohne dass Einem sonst das Geringste an der Sache läge. Ist das wahrhaft sittlich? Würde nicht hiedurch der heraustretenden That oder der helfenden Gabe gerade das Werthvollste genommen, welches in dem *pretium affectionis*, im ernstlichen Erweis der theilnehmenden Gesinnung liegt und ein grosses Gut bleibt, auch wo die Umstände nur eine kleine oder selbst gar keine reale Wohlthat zulassen? Eine völlig empfindungslose „Liebe“, an welcher das Herz nicht den mindesten Antheil haben darf, sondern welche nur vom Kopf, resp. vom kaltverständigen Willen ausgeht, wird offenbar missbräuchlicher Weise „Liebe“ genannt; wir müssen darin ein verunglücktes psychologisches Gebilde sehen, welches aus der systematischen Konsequenz einerseits, und der nothdürftigen Accommodation an das wirkliche Leben oder Sprechen andererseits resultirt.

So bleibt es also trotz der scheinbaren und verbalen Annäherung doch dabei, dass Kant die wahre und ächte, ihres Namens würdige Liebe, bei welcher die ganze Persönlichkeit theilhaftig ist, ethisch nicht anerkennt und sie jedenfalls von Ferne nicht zur verdienten Würde des obersten ethischen Prinzips zu erheben gesonnen ist. Höchstens will er sie einmal V, 296 als grosse moralische Zierde der Welt, aber nur als ornamentales Beiwerk zur Hauptsache zugelassen wissen, welche immer die kaltformale Pflichterfüllung bleibt. Denn alles Warm- oder Herzlichwerden hat er nun einmal im unaustilgbaren Verdacht, dass es mit seinem ethischen Hauptgegner, dem Egoismus, irgendwie, und wäre es auch noch so fein und verborgen liirt sei.

Wie tief dieser Argwohn bei ihm wurzelte, sieht man vielleicht auch an der Uebertragung auf das ausserethische, übrigens verwandte Gebiet der Aesthetik. Seine Lehre vom Schönen stellt es in der Kritik der Urtheilskraft als einen Hauptsatz auf, dass „das Wohlgefallen, welches für das Geschmacksurtheil bestimmend ist, ohne alles Interesse sei.“ Dies ist wahr oder widersinnig, wie man will. Zweifel-

los wird jedes selbstische Interesse, jede Regung der egoistischen Begehrlichkeit oder des Neids, auch jede sinnlich verlangende Affection eine Trübung des ästhetischen Auges zur unmittelbaren Folge haben. Wer nicht in diesem Sinn mit selbstlos reinem Blick das Kunstwerk schaut, für den ist es als Kunstwerk gar nicht da. Damit ist aber auf der andern Seite das tiefste sachliche Interesse keineswegs ausgeschlossen, sondern schlechterdings gefordert. Die wahrhaft ästhetische Stimmung wird sich im Gegentheil bis zum selbstlosen Versunkensein in den Gegenstand steigern oder vom „interesse“ bis zum „inesse“ fortgehen können, wie wir früher ethisch sagten. „Die Sterne, die begehrt man nicht, man freut sich ihrer Pracht“ — in diesem Dichterwort über das nächtlich leuchtende bonum commune Aller ist die reine Uninteressirtheit mit dem vollsten Empfindungsinteresse harmonisch verknüpft und das wahre Lustprinzip auch hier gewahrt.

Offenbar ist es kurzgesagt eben dieses entscheidende „inesse“, welchem Kant entweder nicht traut oder es gar für unmöglich hält; denn zwischen Beidem scheint er mir zu schwanken. Darin aber verräth sich ein Generalvorurtheil jener Zeit, eine eigenthümliche und für die Würdigung der wahren Liebe ungünstige psychologischmetaphysische Befangenheit, welche er mit seinen ethischen Gegnern aus dem Lager des empirischen Idealismus, des Sensualismus und Materialismus, wie nicht minder der Leibniz-Wolff'schen Popularphilosophie theilt. Ich möchte es den theoretischen und praktischen Occasionalismus der damaligen Psychologie und Geistesanschauung nennen und denselben in eine gewisse Parallele zu den gleichzeitigen Lähmungen des Kausalbegriffs überhaupt setzen. Auch diejenigen, welche weit entfernt waren, das Geistige zu leugnen, betrachteten es ganz überwiegend als ein Sein und Weben in sich selbst, welches auf Grund oder besser nur bei dem Anlass von mehr oder weniger unerklärbaren äusseren Anregungen sein buntbewegtes Spiel im Privatkreis des eigenen Innern treibe. Dagegen fand man es unfasslich und chimärisch, dass dasselbe wirklich und ernst-

lich aus sich herausgehen könne, um in einem Andern zu sein, ohne sich dabei zu verlieren und realiter zu zersplittern.

Hieraus flossen zunächst auf theoretischem Gebiet die Skrupel oder gar die kategorische Leugnung, dass eine selbständige Realität des „Dings“ oder Nicht-Ichs gedacht werden könne. Am deutlichsten ist dies in dem empirischen Idealismus und Skeptizismus von Hume ausgeprägt und kehrt später in dem absoluten subjektiven Idealismus von Schopenhauer wieder, während Kant mit seinem *noli me tangere* des dennoch tangirten und behaupteten „Dingsansich“ in schwankender Mitte steht. Besonders Schopenhauer findet es ganz selbstverständlich und analytisch sicher, dass Alles nur meine Vorstellung sei, sofern es doch offenbar meine Vorstellung sein muss, um für mich überhaupt in Betracht zu kommen. Indem ich etwas denke, denke ich's; also ist es mein geistiges Produkt oder ein von mir abhängiges Gebilde und keine selbständige Realität. Ein „Ding“ denken, was man gemeinhin unter Ding zu verstehen pflegt, ist somit eine *contradictio in adjecto* und hiesse gerade soviel, als sehen ohne Augen oder sich mit etwas beschäftigen, ohne dabei zu sein. Stärker ausgedrückt wäre es ein förmliches „Ausersichsein“ des Geistes, was man doch sonst als Verrücktheit zu bezeichnen beliebe.

Die strenge Konsequenz solcher Erwägungen spricht eigentlich nur Schopenhauer mit seinem resoluten und rücksichtslosen Muthe aus: es ist der reine Solipsismus oder die ausschliessliche Privatexistenz des individuellen Ich, welches alle Selbständigkeit eines gegenüberstehenden Nicht-Ich kaum mehr bloß bezweifeln, sondern schliesslich leugnen muss. Nun fügt aber derselbe Schopenhauer sogleich das Geständniss hinzu, dass dies in der That bloß ein „Narrenhausstandpunkt“ sei, welchen kein Vernünftiger im Ernste einnehme. Vom wirklichen Leben versteht sich das von selbst. Und wenn gleich das System das Privilegium besitzt, um ein gut Theil widersinniger als das Leben zu sein, so vermag doch auch hier keiner der Obengenannten und ihrer Genossen jene Konsequenz des Solipsismus irgend

zu acceptiren. Also muss es die Wirklichkeit trotz Allem fertig bringen und bringt es thatsächlich jeden Augenblick fertig, dass der Geist aus sich selber herausgeht und denkend das selbständige Nicht-Ich erfasst, ohne „verrückt“ zu werden oder sich zu verlieren. Es muss für ihn keinen Widerspruch und keine innere Unmöglichkeit bilden, bei sich selbst und zugleich bei dem Anderen zu sein; sonst thäte er es nicht fortwährend. In eigenthümlicher Selbstdirection greift er aus dem Bannkreis des privaten Seins hinaus zu der Welt der objectiven Realitäten oder Selbstwesenheiten, welche ihm gegenüber stehen. Es mag dies völlig unvorstellbar sein und beinahe münchhausiadsch klingen. Denn allerdings liegt es von den Gewohnheiten des Mechanismus und der ungeistigen Sachnatur weit ab, denen wir jedenfalls unsere Imaginationsweisen und Sprechformen sonst entnehmen. Darum ist es aber auch ein geistiges Specificum, welches wenigstens gedacht werden kann und gedacht werden muss, weil wir andernfalls die thatsächliche Wirklichkeit des tausendfach geübten „Dinge-setzens“ nicht zu erklären vermöchten.

Genau dasselbe ist nun auf praktischem Gebiet die reine Liebe, welche ohne Selbstverlust im Andern ihren Ort hat und in ihm als in ihrem Schwerpunkt Freude und Leid miterlebt, oder noch besser thätig an ihm Wohl schafft und Wehe hebt. Desshalb ist sie, und nur sie, die praktische Ueberwindung des falschen Ichstandpunkts oder des Egoismus, gleichwie das wahre Denken im Unterschied von seinen Vorstufen des Anschauens und Imaginirens die Ueberwindung und Durchbrechung des theoretischen Ichbannkreises ist. Das Gegentheil bildet beidemale der Solipsismus, welchen man gewöhnlich nur theoretisch versteht, während Kant selbst in ganz richtigem Gefühl des Zusammenhangs gelegentlich auch die praktische Verkehrtheit mit ihm bezeichnet; vgl. IV, 185. 287.

Höchst lehrreich für dieses schwierige Problem und ein werthvoller Schlüssel zur Erkenntniss jenes psychologisch-metaphysischen Generalvorurtheils ist die Moral von Hume, welcher auf diesem Gebiet nicht mehr eigent-

lich Skeptiker, sondern blos ein feinsichtiger, ob auch nicht tief genug gehender Empiriker ist. Zuerst stellte er die Sympathie als Moralprinzip auf und fasste sie genau im Sinne des passiven „Mit-Leidens“ oder Angestecktwerdens aus Anlass einer fremden Lust und Unlust. Seine Darlegung wie seine drastischen Beispiele geben vollkommen dasjenige, was wir oben als das Wesen der blosen oder bereits egoistisch umgebogenen Naturgutmüthigkeit und Weichherzigkeit schilderten. Auch er macht kein Hehl daraus, dass in allen diesen Fällen das Ganze lediglich ein Privatvorgang im Ich selbst sei oder also eigene Lust- und Unlustempfindung bei Gelegenheit von fremder repräsentire. Nur könne er nicht absehen, warum ein solcher gutartiger Egoismus überhaupt noch Tadel verdiene, statt dass man ihn als eine weisliche Einpflanzung der Natur in unser Herz zu betrachten und sich völlig mit ihm zufrieden zu geben habe.

Es entspricht dieses Alles genau dem Standpunkte, welchen seine theoretische Philosophie mit ihrem empirischen Idealismus einnimmt. Auch für die erkennende Seele gibt es nur das passive Privatleben des individuellen Vorstellungskreises, den sie schlechterdings nicht durchbrechen kann. „So sehr wir unsere Aufmerksamkeit ausser uns richten und unsere Einbildungskraft zum Himmel oder zu den Grenzen des Universums jagen, wir kommen dennoch keinen Schritt über uns hinaus oder erfassen mehr als unsere Perzeptionen. Das Universum unserer Imagination ist der enge Bezirk, auf den wir beschränkt sind.“

Nun kann es ihm aber jedenfalls im Praktischen doch nicht entgehen, dass mit jener Bornirung auf das Privat-Ich die Moral eigentlich zu Ende wäre. Daher führt er zunächst unversehens den Nebengriff der extensiven Sympathie ein, in dessen näherer Anwendung sich eben das Strecken und Dehnen hinaus über die Beschränktheit jenes solipsistischen Egoismus verräth. Später geht er noch weiter. Allerdings mit der Inkonsequenz, zu der ihm der Skeptiker berechtigt scheint, gibt er ohne Aenderung seiner theoretischen Sätze den Standpunkt jenes gutartigen

Egoismus ganz und resolut auf. Ausdrücklich und in einer Weise, welche ohne Namensnennung seine eigene frühere Anschauung mittrifft, widerlegt er in verschiedenen angehängten Essais den Satz der zeitgenössischen Encyklopädisten, dass alles Gute auf die Selbstsucht reducirt sei. Vielmehr bilde unegoistische Liebe etwas durchaus Wahres und Wirkliches, das keine noch so penible Chemie zersetzen könne. Die Beispiele, welche er jetzt gibt, lassen keinen Zweifel darüber, dass er so ziemlich unser „inesse in altero“ meint. Desshalb wählt er nun auch statt des verfänglichen früheren Wortes „Sympathie“ lieber die Termini Humanität, Philanthropie, allgemeines Wohlwollen, Genossenschaftsgefühl oder Interesse für Andere. Es lässt sich bei ihm nicht verkennen, dass die sprachliche Aenderung absichtlich ist und eine wichtige sachliche Wandlung ausdrückt, welcher wir unsere Zustimmung gerne geben.

In den meisten summarischen Darstellungen Hume's, neuerdings freilich auch in flüchtig gearbeiteten empiristischen Partheimonographien, wie in der „Ethik D. Hume's“ von Gizycki, wird diese feine und sehr instruktive Dialektik seiner Eigenentwicklung verwischt oder übersehen. Desshalb hebe ich in meiner Schrift „Empirismus und Skepsis in D. Hume's Philosophie“ besonders auf S. 335 bis 347 den wichtigen Punkt sorgfältig hervor.

Wir haben uns bisher überwiegend in der Defensive gehalten und die Einwände Kant's gegen das materiale Wohlprinzip der Liebe, insbesondere den bedenklichsten Verdacht des Egoismus zurückzuweisen versucht. Nunmehr ist es an der Zeit, dass wir stärker zur Offensive übergehen. Ohne Zwang oder künstliche Konsequenzmacherei wird sich nämlich umgekehrt an jenem Moralisten selber zeigen lassen, wie sogar der grösste Rigorist trotz aller Polemik volens volens dem ethisch unvermeidlichen Prinzip der Liebe oder des selbstlosen Eudämonismus zugravitirt, will er nicht gar in „das gerade Widerspiel der Sittlichkeit“ verfallen und seinerseits auf die Bahn eines wenigstens feinen Egoismus gerathen. Fassen wir zu diesem Behuf zuerst das Ziel des Guten ins Auge, wo sich die Mangel-

haftigkeit der Grundanschauung jedenfalls einmal in schneidenden Widersprüchen offenbart.

Trotz des scheinbaren Zugeständnisses an die Liebe, das wir von Kant in einem etwas anderen Zusammenhang bereits gemacht sahen und kritisch beleuchteten, muss es uns zum Mindesten sehr frappiren, dass er in der Kritik der praktischen Vernunft unmittelbar nach den stärksten Aussprüchen seines Rigorismus und hart vor der berühmten Apostrophe an die Pflicht in aller Unbefangenheit bemerkt: „Hiemit stimmt aber die Möglichkeit eines solchen Gebots, als: liebe Gott über Alles und deinen Nächsten als dich selbst, ganz wohl zusammen. Denn jenes Gesetz aller Gesetze stellt, wie alle moralischen Vorschriften des Evangelii, die sittliche Gesinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit dar, sowie sie als ein Ideal der Heiligkeit von keinem Geschöpf erreichbar dennoch das Urbild ist, welchem wir uns zu nähern und in einem ununterbrochenen, aber unendlichen Progressus gleich zu werden streben sollen“ IV, 196 f.

Nun polemisiert er aber fürs Andere bekanntlich in der Kritik der praktischen Vernunft, in der „Religion innerhalb u. s. w.“ und in der Anthropologie immer wieder gegen die Meinung, als ob man atomistisch oder fragmentarisch gut werden könnte. Vielmehr handle es sich um einen prinzipiellen und radikalen Akt „gleich einer Art der Wiedergeburt.“ Was kann dies aber anderes heissen, als dass schon der erste Augenblick des wirklich prinzipiellen Gutseins ein Erfassen des Ideals und ein beginnendes Antheilnehmen an demselben ist? Die Durchführung vom erfassten Prinzip aus mag jetzt erst anfangen, sie mag ihrerseits nicht störungslos und nur in unendlichem Fortschritt verlaufen; aber das richtige Prinzip als solches muss ergriffen sein und festen Fuss im persönlichen Willen gefasst haben, wenn man überhaupt von wahrhaft beginnendem Gutsein soll reden können. Damit wäre aber zugestanden, dass schon der Geburtsmoment des Guten mit dem ersten zündenden Strahl des Ideals zusammenfalle, oder es würde also die Einsetzung der Liebe zur Regentin des sittlichen Lebens anstatt der Maxime der Selbstsucht

jene radikale Aenderung und Umdrehung der Prinzipien vorstellen. Gerade dann, wenn man meines Erachtens mit allem Recht vom radikalen Bösen ausgeht und auch den Umwandlungsprozess wenigstens essentiell oder begrifflich so radikal fasst, müssen sich schon der Anfang des wirklichen Guten und die urbildliche Vollendung wesentlich und qualitativ decken. Würde es sich doch anundfürsich recht seltsam machen, wenn das, was auch nach Kant das Ziel der Heiligkeit bildet, vorher eine feine Unsittlichkeit wäre. Daraus ergäbe sich am Ende statt seiner obigen, natürlich ganz vernünftigen Forderung des Fortschritts die absonderliche Konsequenz, dass der Mensch nicht nach der Vollendung streben und dem Ideal nicht näher kommen dürfe, weil er sonst Schritt für Schritt an reiner Sittlichkeit einbüßen würde.

Auch wenn wir den Ausgangspunkt des Guten bei Kant erwägen und scharf analysiren, kommen wir auf ein ähnliches und für die Liebe günstiges Resultat, wie mit der Betrachtung des Ziels; oder wir können ihn wenigstens vor eine ganz bedenkliche Alternative stellen. Korrelatbegriffe für den Beginn des Guten sind das Sittengesetz als solches und die Triebfeder zum Gehorsam gegen dasselbe; beides hat uns zu beschäftigen.

Bei dem Gesetz in seiner Formulirung als kategorischer Imperativ ist gewiss die Frage berechtigt, warum denn eigentlich eine Maxime von Allgemeingültigkeit den Vorzug vor einer solchen verdiene, welche bloß individuelle Bedeutung hat. Hierauf geben uns die zahlreichen Kant'schen Beispiele scheinbar folgende Antwort: Weil nur mit jener ein logisch korrektes Handeln stattfindet, während diese nothwendig in logische Widersprüche verwickelt. Das ergäbe jedoch zum Voraus einen bedenklichen Intellektualismus. Das Leben ist gewiss nicht bloß ein logisches Exempel, indem das Gute in der Wahrheit, das Böse aber im Irrthum bestünde! Lehrt uns doch sonst Keiner so nachdrücklich und äusserst werthvoll wie Kant, dass Alles im Ethischen am Willen liege und das Wissen etwas ganz anderes sei. Also ist jene logische Korrektheit entschieden nur

ein sekundäres und begleitendes Moment am praktisch Richtigen: Weil ein Grundsatz oder eine Handlung gut ist, so hat sie nebenbei den Vorthail, sich nicht in logische Widersprüche zu verwickeln; aber der Satz darf nicht einfach umgedreht werden. Ebenso wird das Böse, weil es böse ist, sich auch in logischen Fussangeln fangen und in sich selbst zersetzen; allein auch das gilt wieder nicht ohne Weiteres vice versa, wie eine schiefe Theorie meint, welche es oberflächlicher Weise in logischer oder metaphysischer Negation findet. Jene Korrektheit ist somit höchstens ein Merkmal des Guten, aber nicht sein eigentliches Wesen.

Ausserdem finde ich in jenem Gedankengang Kant's eine *petitio principii*. Ein logischer Widerspruch kommt bei der individuellen *Maxime* allerdings mit analytischer Sicherheit heraus, wenn ich nach ihr zugleich mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit derselben handle. Wie aber, wenn ich jenen Anspruch gar nicht mache, sondern denke: Erlange nur ich meinen Vorthail, so mögen Andere zusehen, wie sie den ihrigen finden. Ich will nun einmal individualistisch handeln, ob Andere es ihrerseits so oder anders halten. — Offenbar ist dann von einem logischen Widerspruch keine Rede mehr; wohl aber werden sich praktische Widersprüche und Kollisionen ergeben; und daran allein hängt es. Bei jener Frage nach dem Vorzug der allgemeingültigen *Maxime* vor der individuellen würde also die richtige Antwort nicht auf die logische Widerspruchsfreiheit, sondern auf die umfassende praktische Kollisionslosigkeit hinweisen, in Folge welcher die Menschen einträchtig und friedlich zusammen leben und wirken können. Warum ist aber dies dem Gegentheil vorzuziehen? Einfach deshalb, weil die Kollision Wehe schafft und die schon vorher vorhandene Unlust in der Welt freithätig vermehrt; Friede und Eintracht aber sind und schaffen Wohl. Somit kommen wir auch hier wieder auf den richtig verstandenen Eudämonismus hinaus. Fragt man endlich, welche Gesinnung denn die wahre Kollisionsvermeiderin und Friedensstifterin in der Welt sei, so kann das keine

andere sein, als diejenige, welche nicht auf das Ihre sieht, sondern auf das, das des Anderen ist, oder also die selbstlose Liebe.

Kant selbst bestätigt gelegentlich die Richtigkeit dieser unserer Konstruktion oder kritischen Reduktion, wenn er als Zusammenfassung der Beispiele für seinen kategorischen Imperativ sagt: „Man muss wollen können, dass eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde; dies ist der Kanon der moralischen Beurtheilung derselben überhaupt,“ IV, 46 f. Damit gibt er zu, dass das blos formale Merkmal der möglichen Allgemeingeltung doch eigentlich nicht genüge, sondern dass über ihm ein inhaltlicher Selbstwerth des betreffenden Prinzips als dasjenige stehen müsse, warum es in letzter Instanz den Vorzug verdient und gewollt wird.

Als Triebfeder der Sittlichkeit lässt er allein die Achtung vor dem Gesetze zu. Was heisst das eigentlich? Im weiteren Verlauf finden wir öfters die fassbareren Ausdrücke: „Achtung vor der Würde der Menschheit, vor dem idealen Ich oder vor der Hohheit des apriorischen Kerns in uns, welcher sich hier offenbart.“ Jenachdem man dies versteht, wäre es einer peinlich rigorosen Auslegung beinahe möglich, dem grössten Gegner des Egoismus eine sehr unerwartete und nichts weniger als beabsichtigte Konsequenz zu ziehen. Dem erhabenen Apriori, welches man in sich trägt oder das man vielmehr seinem besseren Theile nach selbst ist, wird bei jener Anschauung ein ehrfurchtsvoller Dienst gewidmet. Sollte das nicht vielleicht die feinste und logischsublimste Art von Selbstsucht sein und jenen Egoismus des stoischen Tugendstolzes erneuern, welcher Allem aufbietet, um sein ideales Alterego in jeder Weise zu ehren, zu schmücken und mit Tugenden wie mit Weihgeschenken zu behängen? Der sittlich Handelnde ist alsdann Priester, Tempel und Gottheit in Einem. Denn die Potenz, um welcher willen oder der zu lieb die Sittlichkeit geübt wird, steht hier doch in einer sehr bedenklichen Nähe mit dem sittlich handelnden Subjekte selber; es erhebt sich also der Verdacht, dass man schliesslich

trotzdem Alles sich selbst, weil seinem Genius zu lieb thue. Es droht in der That ein Kultus des Privatgenius, den ich nicht mehr für selbstlos halten kann, sondern verwerfen muss, sobald er wenigstens das Endziel und den eigentlichen Selbstzweck des Sittlichen bilden will.

Es ist wirklich unverkennbar, dass Kant in manchen Stellen besonders aus der instruktiven Methodenlehre der Kritik d. pr. V. ziemlich scharf an diese missliche Folgerung anstreift: „Der Mensch lernt in der Unabhängigkeit seiner intelligiblen Natur und der Seelengrösse, dazu er sich bestimmt sieht, für die Opfer, die er darbringt, reichliche Entschädigung zu finden. — Wir gewinnen endlich das lieb, dessen Betrachtung uns den erweiterten Gebrauch unserer Erkenntnisskräfte empfinden lässt, welchen vornehmlich dasjenige befördert, worin wir moralische Richtigkeit antreffen, gleichwie der Naturbeobachter Gegenstände, die seinen Sinnen anfangs anstössig sind, endlich lieb gewinnt, wenn er die grosse Zweckmässigkeit der Organisation daran entdeckt und so seine Vernunft an ihrer Betrachtung weidet und von ihnen gleichsam eine Wohlthat genießt. Die Tugend erhält in der Betrachtung eine Form der Schönheit, wobei wir unser ganzes Erkenntnissvermögen gestärkt fühlen und der über die Thierheit erhabenen Anlage der Talente in uns inne werden. Obgleich jene Entsagung eine anfängliche Empfindung von Schmerz erregt, kündigt sie dem Lehrling dennoch zugleich eine Befreiung von der mannigfaltigen Unzufriedenheit an, darin ihm alle diese Bedürfnisse verflechten, und macht das Gemüth für die Empfindung der Zufriedenheit aus anderen Quellen empfänglich. Das Herz wird doch von einer Last, die es jederzeit insgeheim drückt, befreit und erleichtert. Und nun findet das Gesetz der Pflicht durch den positiven Werth, den uns die Befolgung desselben empfinden lässt, leichteren Eingang durch die Achtung für uns selbst im Bewusstsein unserer Freiheit“ IV, 276. 285.

Ich kann den Eindruck nicht wegbringen, dass in derartigen Darlegungen das Selbst zu stark hervortritt. Seine praktische, besonders aber seine logische und meta-

physische Befriedigung oder Schmeichelung scheint mir hier eine Rolle zu spielen, welche mit der auch von Kant sonst verlangten reinen Selbstlosigkeit des Sittlichen kaum mehr verträglich ist. Genau den gleichen Vorwurf des verkappten vornehmen Egoismus hat einst schon Herder in der „Kalligone“, sowie in der Schrift „Religion und Lehrmeinungen“ gegen Kant's stolzaufgeregte Moral erhoben.

Man wird diesem Einwand ausweichen wollen, indem man mir Schuld gibt, dass ich mit absichtlichem Missverständniss den apriorischen Kern in eine viel zu grosse Nähe mit dem empirischen Ich rücke. So sei es aber nicht gemeint. Jenes ideale Ich stehe vielmehr himmelweit über dem empirischen und thronet in majestätischer Transcendenz für sich. Macht man indessen mit diesem Gedanken Ernst, so kann ich vor Allem nicht einsehen, mit welchem Recht man jenes allzuweit erhabene X über aller und jeder Wirklichkeit noch „Ich“ nennt. Je weiter man es wegrückt, desto weniger hat es mit meinem persönlichen Leben irgend eine reale Einheit und Seinsverbundenheit mehr aufzuweisen, hört also auf, zu meinem Ich zu gehören. Es mag vielleicht ein „Ich-für-sich“ sein, aber mir eignet es nicht einmal mehr als alter ego.

Lassen wir also in diesem Fall lieber die verwirrende Redeweise fallen und gestehen offen, dass wir alsdann die fragliche Potenz als eine selbstherrliche Hypostase oder als ein substantielles göttliches Wesen denken. Wenn nun dies der philosophischen Profanität zu lieb in schlechthin abstrakter und unpersönlicher Weise geschieht, so kommt erst recht ein Widersinn heraus. Man ehrt alsdann mit aller Geflossenheit ein Wesen und scheut sich ängstlich, es zu beleidigen, obgleich man wohl weiss, dass es von Beidem nicht das Mindeste hat. An jenem vermag es seiner fühllosen Natur nach keine Freude, und über diesem keinen Schmerz oder Zorn zu empfinden. Alle meine positiven und negativen Bemühungen um dieses Wesen wären, stark ausgedrückt, ein aprioristisch-philosophischer Kultus, kaum viel besser, wie jener, den die

Baalspriester auf dem Berge Karmel ihrem schlafenden oder verreisten Gotte erwiesen. Nein! Da ist mir in diesem Fall doch die theologische Vorstellungsweise noch weit lieber, welche an ihrem persönlichlebendigen Gott wenigstens ein sinnhaftes Objekt der sittlichen Beziehung besitzt. Was auch immer in anderer Hinsicht gegen jenen Gedanken des Theismus eingewendet werden mag, so ist es jedenfalls eine in sich geschlossene und durchführbare Phantasieanschauung, aus ehrfurchtsvoller Liebe zu einem empfindungsfähigen Gotte das Gute zu thun und das Böse zu lassen.

Zugleich aber zeigt sich, dass wir auch hiemit wieder dem teleologisch unentrinnbaren Wohlprinzip verfallen. Wie so denn? wird der antieudämonistische Theolog fast entrüstet fragen. Ist doch hier das sittliche Auge schlechterdings aufwärts zum Ideal des ansichseienden Guten und Heiligen gerichtet, und verschmäht es, auch nur mit dem leichtesten Seitenblick nach dem Wohl und Wehe der eigenen oder fremden Person zu schielen. Wenn irgend Einer, so gewährt dieser theologische Standpunkt mit seiner idealen Erhebung über alle irdische Lust und Unlust die volle sittliche Reinheit des Guten als eines Zwecks ansich, und bildet damit das Gegentheil von allem Eudämonismus. Ganz recht! erwidere ich. Die Rücksicht nicht nur auf den eigenen Vortheil, sondern auf menschliche Lust und Unlust überhaupt sei bei lauterer Durchführung jener Theonomie allerdings verbannt. Aber tritt dann nicht dafür die Rücksicht auf Gottes Freude am Guten und auf seinen Schmerz oder Unwillen über das Böse als vollwiegender Ersatz an die Stelle? Es ist zwar ein einziges Wesen geworden, dessen Befriedigung man in solcher Art suchen zu sollen glaubt und dessen wehethuende Verletzung man scheut. Aber es ist dafür das höchste Wesen, welchem man dient; jenes Unum wird durch das unicum und absolutum mehr als aufgewogen. Was die Lust als letzten Zweck betrifft, bleibt sich die Sache dennoch so ziemlich gleich.

Aus diesem Grunde wiederholen sich auch auf der

theologisch-höheren und schon darum schwierigeren Stufe völlig dieselben Einwände, welche wir früher von philosophischer Seite gegen den Eudämonismus überhaupt sogar in seiner selbstlosen Gestalt der Liebe erheben hörten. Man denke an den berühmten Streit des 17. und 18. Jahrhunderts über die „uninteressirte Liebe zu Gott.“ Wo es sich dabei nicht in erster Linie blos um die ganz lobenswerthe Beseitigung aller transcendenten Lohnsucht oder also des frommen Egoismus handelte, sehen wir in den betreffenden Verhandlungen von dem ehrwürdigen Fénélon als einem theologischen Kant genau die obigen Bedenken der Kritik d. pr. V. mit allen ihren keineswegs immer ableugbaren Künstlichkeiten antizipirt.

Was nun im Ganzen diese theologische Fassung der Moral betrifft, so erkannten wir im Obigen gerne die relativen Vorzüge ihrer Anschauungsweise vor einem gar zu luftigen philosophischen Sublimat an. Daneben müssen wir nun aber ebenso unsere erheblichen Bedenken äussern, selbst wenn wir von allen andern Schwierigkeiten absehen und nur auf das speziell Ethische reflektiren. Es dürfte denn doch von Kant und Fichte vollkommen richtig sein, dass sie mit allem Nachdruck betonen, wie Gott niemals der direkte Gegenstand unseres Wollens und Thuns, somit überhaupt kein ethisches Objekt sein könne. In dieser Hinsicht tritt die Menschheit und weiterhin die greifbare Wirklichkeit auch der andern Weltwesen an seine Stelle. Sucht das sittliche Streben ein Ziel und Objekt, so heisst es unter Hinweis auf die Welt: *Hic Rhodus, hic salta!* Es liegt zwar bei der engkorrelativen Beziehung von Gott und Welt für die ungeheuchelt ächte Frömmigkeit ziemlich ferne, durch den Blick in die Höhe für die Welt verloren zu gehen und hier dem ethischen Quietismus zu verfallen, der besser fromme Trägheit hiesse. Meist wird vielmehr der Weg über den Gottesgedanken doch wieder zur Welt und Menschheit zurückleiten. Indessen können uns die Beispiele der Geschichte trotzdem belehren, dass jene Gefahr nicht schlechthin ausgeschlossen ist.

Kehren wir jedoch von diesem gelegentlichen Exkurs

auf die theologische Haltung der Moral wieder zur profan-philosophischen Nüchternheit zurück und nehmen unsere kritische Analyse der Kant'schen Triebfeder des Guten noch einmal auf. Ihre erste Deutung führte uns hart an die Grenze eines feinen Egoismus; die zweite ergab eine werthlose Hypostase des unpersönlichen Sittengesetzes, vor der die theologische Anschauung den Vorzug weit verdienen würde. Es bleibt nun noch eine dritte Auslegung übrig, welche Kant selbst nahe legt, indem er so entschieden gegen die Fassung Gottes als des direkt ethischen Objekts anstatt der allein greifbaren Menschheit polemisiert. Auch nennt er als richtige moralische Triebfeder neben der „Achtung vor dem Gesetz“ wiederholt die „Achtung vor der Würde der Menschheit.“ In dieser Wendung scheint mir das ganz Richtige zu liegen und die dünne Luft einer allzulebensfernen Abstraktion endlich mit der soliden Atmosphäre des Lebens vertauscht zu werden. In der That ist es ganz und gar die Menschheit, um welche es sich handelt und an die sich ohne Schwierigkeit als Gegenstände des Sittlichen niederere und höhere Wesen soweit erforderlich angliedern lassen.

Schon das Sittengesetz oder das Gewissen erhält profaner Weise, wie wir bereits früher sagten, einen fassbaren Sinn nur dann, wenn wir es als die überpersönliche und darum identische Stimme der Menschheit in uns Allen denken. Es ist die Seite des menschheitlichen Grundwillens in uns, welcher wie jeder Wille schliesslich Wohl will, also seinerseits das allgemeine Menschheitswohl verlangt oder die selbstlose Liebe zur Menschheit fordert, an welcher nach dem schönen Wort der späteren Stoiker der Einzelne μέλος und nicht bloß μέρος ist. Wie wir schon wissen, unterscheidet nun aber Kant mit jeder sorgfältigeren Ethik von dieser un- oder überpersönlichen Gesetzesforderung des Guten als dem objektiven Bestimmungsgrund des Handelns noch den subjektiven Bestimmungsgrund oder die eigentliche Triebfeder, durch welche das Individuum zur Aufnahme jener ihm gegenüberstehenden Forderung in seinen persönlichen Willen sich vermögen lässt. Allerdings ge-

steht er ehrlich, dass dies in letzter Instanz „für die menschliche Vernunft ein unauflösliches Problem und mit dem einerlei sei, wie ein freier Wille möglich ist“ IV, 184. Denn wirklich liegt zwischen der Gewissensforderung und ihrer persönlichen Annahme genau „jenes schwere Problem der Freiheit, das Einige mit einer kleinen Wortklauberei aufgelöst zu haben meinen, da doch Jahrhunderte an dessen Auflösung vergeblich gearbeitet haben, die daher wohl schwerlich so ganz auf der Oberfläche gefunden werden dürfte“ IV, 212.

Trotzdem lässt sich die Bewegung des Zusammenschlusses von unpersönlichem Gesetz und persönlichem Willen noch ein paar Schritte weit verfolgen und zeigen, in welcher Art sich jenes zum Behuf der eventuellen Aufnahme dem Individuum ins Gemüth lege oder „insinuire.“ (So glaube ich die schwierige Stelle Kritik der pr. V. IV, 184 verdeutlichen zu sollen, welche lautet: „Also werden wir nicht den Grund, woher das moralische Gesetz in sich eine Triebfeder abgebe, sondern was, wofern es eine solche ist, sie im Gemüth wirkt, besser zu sagen wirken muss, apriori anzuzeigen haben“).

In der näheren Fassung dieser Triebfeder weichen wir freilich wieder von Kant's Formulirung ab und benützen den konkreteren Boden, welchen uns bereits die obige Fassung des Gewissens als Menschheits-Stimme oder Wille geliefert hat. Findet doch jener Philosoph seinerseits trotz der redlichsten Mühe mit seiner Triebfederuntersuchung im Grunde genommen nichts, sondern erklärt offen: „Es zeigt sich hier, man muss es frei gestehen, eine Art von Zirkel, aus dem, wie es scheint, nicht herauszukommen ist“ IV, 77 f. Mit andern Worten kommt er entweder auf ein wenigsgagendes idem per idem, oder auf jene bedenklichen Personifikationskategorien hinaus, welche jedenfalls bei profaner Grundanschauung einigermaßen mythologisch klingen.

Wir haben nun längst gesehen, dass Nichts den Willen im Innersten fasst, als Wohl und Wehe; also wird just der persönlichen Willensseite, um die es sich bei der Trieb-

feder handelt, schliesslich auch nur durch persönliches Wohl oder Wehe beizukommen sein. So sollte also das Sittengesetz oder Gewissen durch Hoffnung und Furcht locken und drohen? Gewiss wären dies greifbare und verständliche persönliche Motive; aber mit ihnen kann sich das Sittengesetz nicht abgeben, ohne sich wegzuerwerfen. Es kann nicht dulden, dass zwischen seine eigene Forderung und den aufnehmenden Willen ein fremdartiges Motiv trete. Was hiesse doch auch in concreto eine selbstlose Liebe, die nicht aus Liebe erfasst und geübt würde? Es muss gewissermassen, unter der Bedingung der Freiheit, ein unmittelbares Ueberschlagen des Gesetzeswillens in den persönlichen stattfinden. Damit stünden wir aber wieder am alten Fleck und hätten statt einer Triebfeder keine!

Wie gelangen wir aus dieser seltsamen Verlegenheit heraus, welche sich indessen nicht minder auch bei Kant findet? Setzen wir einmal jenes persönlichst packende Wohl einfach in der Vergangenheit anstatt in der Zukunft an, und lassen somit den persönlichen Willen nicht durch Ausichten, sondern durch Rücksichten motivirt sein. Alsdann erhalten wir genau jenes „unmittelbare Ueberschlagen,“ oder als ungetrübtes Echo des Gesetzes die Liebe aus Dankbarkeit. Eine bessere und lebenswahrere Triebfeder als die letztere wüssten wir nicht zu finden. Sie packt, da sie mit dem Wohlbegriff eng liirt ist, und kann sich doch zugleich einer vollkommen unegoistischen Reinheit rühmen; denn sie ist das Gegentheil von Lohnsucht, sie will vergelten.

Der Mensch als Glied an dem solidarischen Organismus der Menschheit hat wenigstens direkt und profan betrachtet Alles, was er ist und hat, eben durch diesen Zusammenhang. Die materiellen, sozialen und geistigen Güter, in welche er mit seiner Geburt geniessend eintritt, verdankt er dieser Mitgliedschaft und der zusammenhängenden Arbeit von Jahrhunderten. Ist er doch nicht nur ein ζῶον πολιτικόν, sondern vor Allem ein ζῶον ιστορικόν, welches losgelöst vom Lauf der Geschichte Nichts ist, noch bedeutet. Den Dank aber, welchen er der Vor- und Mitwelt schuldet,

erstattet er der Mit- und Nachwelt, welche Phasen sämtliche zusammengehören.

Solche Gefühle lernt er zunächst im engen Kreis des elterlichen Hauses als Familienpietät hegen und üben, wesshalb wir schon einmal auf die hohe ethisch-pädagogische Bedeutung der Familie hinwiesen. Zwar ist einzuräumen, dass die Naturverbundenheit ihrer Glieder etwas Spezifisches an sich hat, das von den allgemeinmenschlichen Beziehungen des Sittlichen noch verschieden ist. Indessen bilden sich doch im länger dauernden Verlauf des ehlichen, elterlichen, kindlichen und geschwisterlichen Zusammenlebens die allmählichen Stimmungsübergänge aus der engeren Naturbeziehung zur umfassenderen Menschheitsbeziehung des Gefühls und Willens von selbst heraus. Auf Grund dessen erweitert sich mit der Zeit der Blick des Familienglieds und richtet sich auch auf Gemeinde und Vaterland, um endlich bei den Weitestblickenden die ganze Menschheit zu umfassen und zum Pietätsgefühl der „Menschenkindschaft“ zu werden. Die Masse wird freilich den letzten Schritt höchstens sehr dumpf und instinktiv thun; dafür wird sie sehr bald schematisch auf den Gottesbegriff überspringen, um auf diesem Umweg einer Phantasievereinfachung zur erforderlichen Menschenliebe zu gelangen. Gelegentlich bemerkt liegt es uns sehr ferne, diesen Hintergrundgedanken des Göttlichen für die Ethik an sich zu verwerfen; nur können wir ihn bei einer profanphilosophischen Untersuchung zunächst nicht im Vordergrund brauchen.

Endlich ist es klar, dass unsere Triebfeder der Dankbarkeit auch das sittlich unerlässliche Moment der Pflicht und Schuldigkeit vollkommen wahrte. Wenngleich immerhin der Freiheit, so ist das Gute dennoch keineswegs dem persönlichen Belieben anheimgegeben; ebensowenig bleibt ein Platz für die Verdienstlichkeit oder gar für Uebers Verdienstlichkeit des ethischen Lebens. Schon die gewöhnliche Sprache liebt es, bei Verpflichtung oder Verpflichtetsein gegen einen Andern mit Vorliebe an Vergeltungs- oder Dankbarkeitspflicht zu denken; so nahe fühlt sie beide

Momente zusammengedrückt. Vollends deutlich ist dies bei den Begriffen Dankbarkeit und Schuldigkeit, sofern jene ja eben ein ideelles oder reelles Wiedererstaten und Zurückzahlen eines Vorempfangenen oder einer „Schuld“ bedeutet.

Es ist merkwürdig, wie nahe auch Kant einmal an diesen Gedanken anstreift, wenn gleich seinem so stark entwickelten kriminalistischen Sinn die Zweideutigkeit des Wortes Schuld (*debitum* — *culpa*) einigermassen störend dazwischen zu kommen scheint. Er tadelt die „Romanhelden, die, indem sie sich auf ihr Gefühl für das überschwängliche Grosse viel zu gute thun, sich dafür von der Beobachtung der gemeinen und gangbaren Schuldigkeit freisprechen.“ Hiezu fügt eine Anmerkung bei: „Handlungen, aus denen grosse uneigennützig theilnehmende Gesinnung und Menschlichkeit hervorleuchtet, zu preisen ist ganz rathsam. Aber man muss hier nicht sowohl auf die Seelenerhebung, die sehr flüchtig und vorübergehend ist, als vielmehr auf die Herzensunterwerfung unter Pflicht, wovon ein längerer Eindruck erwartet werden kann, aufmerksam machen. Man darf nur ein wenig nachsinnen, man wird immer eine Schuld finden, die er sich irgend wodurch in Ansehung des Menschengeschlechts aufgeladen hat (sollte es auch nur die sein, dass man durch die Ungleichheit der Menschen in der bürgerlichen Verfassung Vortheile geniesst, um deren willen Andere desto mehr entbehren müssen), um durch die eigenliebige Einbildung des Verdienstlichen den Gedanken an Pflicht nicht zu verdrängen“ IV, 279 f.

Hiemit haben wir unsere kritische Analyse der Kant'schen Bedenken zu Ende geführt, womit sich zugleich die positive Korrektur der Hauptbegriffe verbinden liess. Täuschen wir uns nicht, so dürfte durch alles Vorstehende erwiesen sein, dass in der That ein selbstloser Eudämonismus, oder mit konkreterem Ausdruck eine weise, auf möglichste Beglückung der Mitwesen bedachte Liebe das allein richtige und definitiv haltbare ethische Prinzip ist. Muss es doch selbst der entschiedene Gegner nolens volens

als mehr oder minder klare Konsequenz verborgen in sich tragen, will er nicht bedenklicher Leerheit oder gar dem direkten Gegentheil dessen verfallen, was er so ernstlich und rühmlich im Auge hat.

Von hier aus wird es vollends relativ leicht sein, nach Beseitigung der prinzipiellen Haupteinwände noch einige nebensächliche Bedenken gegen unseren Schützling, das Wohlprinzip, in Kürze zu erledigen.

Es ist nun schon einmal von Haus aus sein Schicksal, mit andern Gestalten verwechselt zu werden. So kommt es denn auch nicht selten vor und findet sich wiederum bei Kant als Nebenmoment, dass dasselbe vom Misstrauen bewusst oder unbewusst in diskreditirende Nähe mit dem sogenannten Hedonismus gebracht wird. Wie verhält es sich mit dem Recht oder Unrecht des Vorwurfs, welcher darin ausgesprochen liegt? Als Vertheidiger jenes Prinzips haben wir uns natürlich zum Voraus wieder allen Egoismus ausgemerzt zu denken. Alsdann aber ist ohne krankhaft manichäische Denkungsart und Gefühlsweise zunächst nicht abzusehen, inwiefern etwas sittlich Verwerfliches und nicht vielmehr etwas ganz Lobenswerthes darin liegen sollte, wenn eine selbstlose Liebe auf Beförderung von körperlichem Wohlsein, ja sogar von sinnlicher Lust geht oder auf Hebung des Gegentheils bedacht ist. Hat doch der hochachtbare Stand des Arztes nichts Anderes zum Lebensberuf; nicht minder widmen sich Dem die aufopfernde Krankenpflegerin und der Mutterliebe zarte Sorgen, die den Lebensmorgen des Kindes bewachen.

Damit ist aber fürs Zweite durchaus nicht ausgeschlossen, dass die weise Liebe hinsichtlich des erstrebten Wohls recht erhebliche Art- und Gradunterschiede machen kann und muss. Sie wird sich dabei nicht blos von den bekannten quantitativen Unterschieden verschiedener Lust- und Unlustgattungen leiten lassen, welche schon die ethische Arithmetik von Epikur hervorhob; sondern es ist für das konkrete Lebensgefühl mehr als für den nachhinkenden Begriff zweifellos, dass sich jene Arten und Grade auch qualitativ und spezifisch von einander abheben und nach

ihrem verschiedenen Werthe rubriziren. Insbesondere wird sich das sittliche Gutsein des Anderen zugleich als das höchste eudämonologische Gutbefinden desselben wie nicht minder seiner Umgebung präsentiren und als die unerlässliche Bedingung alles wahren Glücks angesehen werden müssen. Desshalb wird es sich die Liebe als das Trachten nach dem wahren Wohl des Andern nicht nehmen lassen, die Arbeit an fremder ethischer Vervollkommnung oder Besserung geradewegs zu ihrer höchsten Aufgabe zu machen.

In der hochgespannten Autarkie und Autonomie seiner Geistesanschauung, welche den an sich so wahren Gegen-
druck gegen die verflachende Verlegung des sittlichen Tribunals in die Aussenwelt bildet, meint zwar unser Kant wiederum, dass das Bemühen um fremde Tugendhaftigkeit keine sittliche Aufgabe ausmache; denn das Gutwerden könne und müsse ein Jeder nur für sich selbst besorgen. In letzter Instanz ist das freilich wahr. Wenn man aber den Freiheitsbegriff nicht ins Lebenswidrige steigert und damit unhaltbar macht, so ist klar, wie vieler Raum für die weitestgehende pädagogische Anbahnung und Nahelegung des Guten oder für die Fernehaltung und Aus-
tilgung des Bösen neben jener obersten Instanz der Selbst-
entscheidung noch übrig bleibt; und es leuchtet ein, dass es viel zu wenig ist, wenn Kant in dieser Hinsicht höchstens das Negative verlangt, dass man „Anderen keinen Skandal gibt“ V, 220.

Es ist ein Glück, dass sich die wirkliche Praxis in derlei Dingen von keiner Theorie ernstlich beirren lässt. Nachwievor wird für Familie, Gesellschaft und Staat die Erziehungsaufgabe als Quintessenz und eigentlicher Herzpunkt ihrer ethischen Bedeutung bestehen bleiben. Und wir können nur wünschen, dass diese Erkenntniss namentlich auch hinsichtlich der Staats- und Gesellschaftsaufgabe noch immer weitere Fortschritte mache. Denn in gar manchen Fragen, welche sich hierauf beziehen, hat die neuere Entwicklung den früheren Einfluss der Kirche kurzerhand beseitigt, ohne entsprechend Sorge zu tragen,

dass die entstandene Lücke nun auch profaner Seits gehörig ausgefüllt werde. Wir hoffen aber wiegesagt, dass das Leben und seine dringenden Bedürfnisse für die Nachholung des bisher noch Verabsäumten sorgen werden. Was nun das System als solches betrifft, so dürfte es z. B. bei Kant unverkennbar sein, wie missliche Konsequenzen jener abermals zuhochgespannte „Protestantismus“ des Ethischen für eine Reihe von Anschauungen hat. Entgeistung oder Entseelung droht dem Begriff der Ehe und Familie; zu einer kaltformalistischen Rechts- und Polizeianstalt gestaltet sich der Staat. Für die Kirche ist eigentlich gar kein Platz mehr, wie sich in der ausdrücklichen Ethik von Kant deutlich verräth. Aber geistvoll und weitblickend, wie er dennoch war, bemerkt er den letzteren schweren Fehler selbst und bringt das Vergessene durch die bekannten Ausführungen der halbmoralischen „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“, freilich nicht ganz ohne Inkonsequenzen nach.

Im Gegensatz zu dieser Kant'schen Privatsittlichkeit möchte ich fast den barock klingenden Satz aussprechen, dass es für das Individuum eigentlich gar keine Pflichten gegen sich selbst gebe. Das Jus sagt: *In se ipsum nemo obligatur*. Ob dies nicht vielleicht auch ethisch wahr ist? Die *obligatio in se ipso* oder die Pflichtthat an sich selbst ist damit keineswegs ausgeschlossen. Aber es besteht doch ein feiner Unterschied zwischen beiden Formeln; und beinahe glaube ich, dass die letztere egoismusfreier, also reiner ist. Nicht darum handelt es sich in erster Linie, aus sich selbst ein ethisches Kunstwerk zu machen, wie manche ästhetisirenden Ethiken es darstellen und womit jener oben verworfene Kultus des Privatgenius droht. Sondern dies ist die Absicht aller hochnothwendigen Arbeit, welche der Einzelne an der eigenen Person übt, dass er sich mit allen seinen Gaben und Kräften zu einem möglichst tüchtigen Organ für das Ganze ausbilde und ein brauchbares Mitglied der Gesammtheit aus sich mache. Andernfalls vermöchte nur die liebende Rücksichtnahme auf Gott eine derartige Privatethik vor dem Verdacht des feinen Egoismus

zu bewahren, wie ich bereits zeigte, indem ich übrigens jenen transcendenten Gesichtspunkt aus dem unmittelbaren Gedankenkreis der philosophischen Ethik abwies.

Manche, welche den bisherigen Ausführungen in der Hauptsache zustimmend folgten, werden wie ich beinahe fürchte an diesem Punkte stutzen und auf Grund dessen auch den vorherigen Beifall wieder zurücknehmen. Der Bogen deutet ihnen vielleicht nachgerade zu stark gespannt, so dass er breche. Berechtigt gegen gröbere und plumpere Formen, erscheint ihnen die jetzige Eliminirung des Egoismus sogar aus der sittlichen Selbstthätigkeit als eine unnatürliche Uebertreibung. Ueberhaupt aber sei die ganze Behandlung desselben denn doch beim Lichte betrachtet eine ziemlich lebenswidrige Ungerechtigkeit, welche sich wohl durch die Allmählichkeit ihrer Schritte eine Weile verbergen könne, um nunmehr zum klaren Durchbruch zu kommen. So weit also werde das Ich in schwärmerischem Fanatismus degradirt, dass sogar in dem hochwichtigen und tiefethischen Begriff nicht etwa von Rechten, sondern nur von Pflichten gegen sich selbst eine zu starke Werthbetonung desselben liegen solle! Was werde denn dann aus der sittlichen Selbstbildung, welcher wir doch nach zweifellosem Gewissensgebot alle Tage und alle Stunden als dem ersten und unerlässlichsten Geschäft obzuliegen haben? Der Mensch gehe bei dieser Anschauung als eine Art von moralischem „Hans guck' in die Luft“ dahin, sofern er pflichtmässig stets seinen Blick auf Anderes und nie auf sich selbst gerichtet halte.

Allein auch abgesehen von der sittlichen Selbstarbeit sei es eben doch sogar hinsichtlich der Güter und Vortheile des Lebens zu viel verlangt, wenn man von dem Ich die komplette Selbstvergessenheit fordere und ihm die Rolle des Dichters in Schillers Theilung der Erde als die einzig ethische Stellung zumuthe. Darin liege geradezu eine direkte Verletzung unseres eigenen eudämonistischen Prinzips. Denn schliesslich sei auch ich Einer von den vielen Empfindungspunkten, um die sich ja nach der ganzen bisherigen Ausführung Alles drehen soll. Somit sei nicht

abzusehen, warum man diesen nächstliegenden Posten leer ausgehen lasse, anstatt ihm einen richtig proportionirten Antheil an dem erringbaren Gesamtglück zuzuwenden.

Offenbar könne es sich nicht um gänzliche Abweisung des Egoismus handeln, welcher die nothwendige Folge einer realen Egoität sei; sondern nur eine richtige Disciplinirung desselben müsse verlangt werden. Eine solche würde entweder im gerechten Koordiniren des Selbstischen und Fremden bestehen; oder es möge sogar wegen des arithmetischen Missverhältnisses zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft das Selbstische dem Fremden subordinirt werden, wenn Ersteres nur wenigstens in dieser Form zu Recht bestehen bleibe. Wer mehr verlange als dies, der huldige mit leeren Worten einer überfliegenden moralischen Schwärmerei, oder erzeuge er sogar den Verdacht, dass seine Metaphysik befangen von idealistisch-monistischen Voraussetzungen das Einzelsein überhaupt in der Weise mancher pessimistischen Gnostiker verwerfe.

In diesen Einwendungen, welche ich bei anderer Gelegenheit bereits kurz gestreift habe, welche aber nunmehr wohl die Mehrzahl meiner Leser in verstärktem Masse neuerheben wird, kann ich dennoch nicht umhin, ganz überwiegend Missverständnisse zu sehen. Ich behaupte vielmehr, dass das Berechtigte, was sie betonen, von meinen Voraussetzungen aus ganz ebensogut oder noch besser gewahrt werden kann.

Was z. B. die Arbeit des Ich an sich selbst betrifft, so kommt sie wahrhaftig dadurch nicht in Schaden, dass sie im Blick auf die Ansprüche betrieben wird, welche die engere oder weitere Umgebung und schliesslich die Gesamtheit an ihr jetziges oder künftiges Mitglied zu stellen berechtigt ist. Im Gegentheil liegt darin ein viel kräftigerer und nachhaltenderer Sporn, als wenn der Verpflichtungsgrund nur im Einzelich enthalten wäre, welches um so viel kleiner und schon desshalb werthloser ist. Man erlaube mir eine Hypothese, welche allerdings chimärisch weit von aller Wirklichkeit abliegt, aber trotzdem als Beispiel den fraglichen Punkt scharf illustriert. Auf einer ein-

samen Insel mit ausreichenden Subsistenzmitteln befinde sich ein normaler fertiger Mensch als das einzige lebende Wesen seines Eilands. Ohne allen genealogisch-historischen Zusammenhang mit analogen Wesen und nebenbei auch ohne Beziehung auf eine Gottheit führe er die kompletteste Privatexistenz, welche sich denken lässt. Dass in einem solchen Zustand alle Pflichten gegen Andere wegfallen, versteht sich von vornherein. Wie steht es aber mit den Pflichten gegen das eigene Selbst, welches wir jenem fingirten Privatmenschen vollständig gelassen haben? Auch sie sind hinfällig, sofern wir den einzig wahren Verpflichtungsgrund, nämlich ein empfindendes soziales Nicht-Ich weggedacht haben. Es ist völlig gleichgültig, wie jener hypothetische Mensch lebt; er kann thun, was er mag; so deutlich hängt alle und jede Sittlichkeit schliesslich an der Gesellschaft.

Lassen wir indessen lieber solche robinsonischen oder paradiesischen Hypothesen von künstlicher und schliesslich undurchführbarer Art, um bei dem etablierten Welt- und Geschichtsverlauf zu bleiben, welcher immer schon geselliges Zusammensein voraussetzt. Im letzteren liegt nun, wie ich behaupte, der vollgenügende Grund, um jede vernünftige Art von Erhaltung und Ausbildung meiner eigenen Kräfte und Interessen nicht nur zuzulassen, sondern zu fordern. Es ist meine Pflicht, nach einer erspriesslichen Lebensstellung und dabei etwa auch nach einer gesicherten pekuniären Situirung zu trachten; denn Derartiges ist die Basis meiner ungehemmten freudigen Wirksamkeit. In männlichfester, natürlich nicht in kleinlichtempfindlicher oder kindischer Weise habe ich meine Ehre und meinen guten Namen zu wahren, da dies die Bedingung für meinen Einfluss auf Andere und für meine heilsame Arbeit an ihnen bildet. Ich habe meine ganze Individualität zu einem klar markirten Charakter auszugestalten; denn jedes Ich hat wenigstens der Anlage und Idee nach einen individuellen Beruf in der Welt zu erfüllen und darf desshalb der Gesamtheit diesen einzigartigen Beitrag nicht entziehen, noch durch verschwommene Selbstnivellirung schmälern.

Es hat über sich selbst gewissermassen wie über ein anvertrautes Gut zu wachen, von welchem es seinem Volk, seiner Zeit und schliesslich der Menschheit Rechenschaft schuldig ist. Denn in der That ist das Meiste, was wir sind und haben, nur fremde überkommene Gabe, die sich ethisch sogleich in Aufgabe verwandelt. Was also irgend in der Linie der Selbstsorge von ideellen und reellen Momenten genannt werden mag, fügt sich meiner Grundanschauung aufs Ungezwungenste und ohne Abzug ein. Aber allerdings wird das ethische Ich sich selbst in letzter Instanz stets nur als dienendes Organ und Mittel für die Zwecke des lebendigen Nicht-Ich oder der Mitmenschheit betrachten und jede persönliche Errungenschaft in Wahrheit bloss wegen ihrer direkten oder indirekten Verwerthbarkeit für das Ganze schätzen.

Natürlich gilt dies hin und her für alle einzelnen Ich's. Denken wir uns nun einmal das Prinzip der Selbstverleugnung allseitig durch das Ganze der Gesellschaft durchgeführt, so unterliegt es keinem Zweifel, wie bei diesem System zugleich die weitaus grösste Summe von Glück für alle herauskommt und unvergleichlich viel mehr Gesamtwohl resultirt, als wenn jeder Einzelne aufs Aengstlichste und Engherzigste nur für sich selbst sorgt. Somit fällt jedenfalls in der Idee und in der Vollendung, zwar völlig ungesucht, aber kraft der moralischen Weltordnung, Selbstverleugnung und höchster Selbstgewinn zusammen. Die christliche Ethik drückt dies allerdings zugleich mit transcenderter Beziehung in dem mystischen Paradoxon aus: Wer sein Leben verliert, der wird es gewinnen.

Man wird mir entgegen, das sei eben nur Idee und ein nie erfüllter schöner Traum, dass Selbstverleugnung das allgemein herrschende Prinzip bilde. Einstweilen werde trotzdem der Einzelne, welcher es für seine Person übe, gegenüber von der überwiegenden Mehrzahl zu kurz kommen, die es an Gegenseitigkeit fehlen lasse. Gewiss liegt hierin ein schwerer Uebelstand, und ohne Zweifel verschuldet die Menschheit ihr meistes Uebel selbst. Aber dennoch frage ich: Sind denn wirklich diejenigen glücklicher, welche ihr

Leben auf rücksichtslose Selbstsucht gestellt, sind sie glücklicher, die Gründer und Streber und die modernen Heroen des Kampfes ums Dasein, glücklicher, als jene Selteneren, welche in der Selbstverleugnung das Wahre erkannt haben und an ihrem bescheidenen Theile üben? Es wird wohl Niemand ernstlich schwanken, wie er zu antworten hat. Trotz aller Lücken dieser unvollkommenen Welt mit ihren Abschlagszahlungen statt des Ganzen, haben doch die letzteren Menschen das bessere Theil erwählt, sofern auf ethischem Standpunkt Geben allerdings seliger ist, als Nehmen.

Auf Grund solcher Erwägungen vermag ich nicht zugeben, dass ich in der Elimination des Egoismus zu weitgegangen sei und dadurch unversehens sogar mein eigenes Hauptprinzip des Eudämonismus verletzt habe. Die Selbstheit kommt in Wahrheit nicht zu kurz, auch wenn alle Selbstsucht abgewiesen wird, sondern sie hat nachträglich die grösste Förderung davon.

Desshalb kann ich mich auch nicht auf das englisch-konstitutionelle Halbpartsystem von Egoismus und Nichtegoismus einlassen, ob man nun des Näheren für beide Glieder Koordination oder Subordination ansetzt. Denn ich muss das für prinziplos und für eine Verletzung des Satzes halten, welcher auch in der Ethik tiefwahr ist: Niemand kann zwei Herren dienen! Oder wie Homer es ausdrückt: *Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη, εἰς κοιρανὸς ἔστω*. Ebenso bin ich hierin wieder ganz mit Kant einverstanden, wenn er einmal sagt: „Es liegt aber der Sittlichkeit überhaupt viel daran, keine moralische Mitteldinge weder in Handlungen, noch in menschlichen Charakteren, solange es möglich ist, einzuräumen, weil bei einer solchen Doppelsinnigkeit alle Maximen Gefahr laufen, ihre Bestimmtheit und Festigkeit einzubüssen. Man nennt gemeiniglich die, welche dieser strengen Denkungsart zugethan sind (mit einem Namen, der einen Tadel in sich fassen soll, in der That aber Lob ist) Rigoristen; und so kann man ihre Antipoden Latitudinarien nennen. Diese sind entweder Latitudinarien der Neutralität, und mögen Indifferentisten,

oder der Koalition, und können Synkretisten genannt werden“ VI, 181.

Ganz besonders in unserer Gegenwart scheint es mir von höchster Wichtigkeit, dem Egoismus so entschieden als nur irgend möglich entgegenzutreten. Denn das Manchesterthum hat zunächst auf seinem gefährlichen Spezialgebiet in doktrinärem Spielen mit dem Feuer diesen Dämon entfesselt, und es ist ihm dabei gegangen, wie es das Sprüchwort von „dem Teufel und dem kleinen Finger“ sagt.

Die Einwendungen, mit welchen ich mich im Vorstehenden nothwendig auseinandersetzen musste, legten sich bei dem Punkt des sittlichen Arbeitens an sich selbst und an Anderen nahe; aber eigentlich besaßen sie eine weit grössere Tragweite für das Ganze. Kehren wir nunmehr zu unserem früheren Zusammenhang zurück und erwägen die negative Kehrseite zu der hochwichtigen Arbeit an fremder Vervollkommnung, oder den energischen Kampf gegen das Böse. Auch er ist von unserem Standpunkt des Eudämonismus im Sinne der selbstlosen Liebe nicht im Mindesten ausgeschlossen, wie die Gegner abermals mehrfach meinen und z. B. auch Kant IV, 139 f. argwöhnt.

Die bisherige Entwicklung dürfte uns vor dem Verdachte schützen, dass wir Böses und Uebel gröblich verwechseln und etwa die plumpe Ansicht hegen, welche Plato einmal an den Sophisten bekämpft, wenn er im Philebus sagt: „Es ist unvernünftig zu behaupten, dass es nichts Schönes und Gutes gebe, als nur in der Lust; und den müsse man schlecht nennen, welcher Schmerz habe, gut aber den, der Lust fühlt, und zwar je mehr Lust, desto besser sei er.“ Ueber derartige Anfangsgründe ethischen Unterscheidungsvermögens sind wir Alle denn doch hinaus! Damit ist aber völlig vereinbar, dass für das reingefasste Wohlprinzip das Bösessein des Anderen als Uebel, ja als „der Uebel Grösstes“ für den Betreffenden und seine Umgebung sich darstellt und dadurch zum spornenden Motiv des abhülfesuchenden Besserungswillens wird. Setzen wir allerdings für einen Augenblick den Fall, dass das Böse zwar „böse,“ aber in keiner direkten oder indirekten Weise

für den Besitzer oder Andere ein Uebel wäre, dann fiel in der That für unsere nichtformalistische Anschauung aller vernünftige Grund weg, gegen dasselbe einzuschreiten und sein harmloses Dasein zu behelligen, welches Niemand wehe oder Abbruch thäte. Allein die ganze Hypothese ist gerade nach unserer materialen Fassung des Guten und Bösen von Anfang an ein Unsinn, der sich selbst aufhebt. Somit ist es bei scharfer Unterscheidung in keiner Art eine Verwässerung oder Abschwächung des Bösen, wenn wir es eudämonistischer Seits wirklich als Uebel z. & am Andern auffassen und behandeln.

Nur dies Eine müssen wir unumwunden einräumen, dass uns die Konsequenz der Gedankenentwicklung nöthigt, nolens volens bei der hier einschlagenden Strafe des Staates den bekannten Vergeltungsstandpunkt fallen zu lassen oder ihn doch wenigstens bloß als untergeordnetes Direktiv des Strafansatzes beizubehalten. Keine Abweichung von Kant fällt uns schwerer, als diese. Allein wir können sie nicht vermeiden und müssen, gezwungen von unseren eigenen Vordersätzen gegen frühere Ueberzeugung dem Seneka'schen Satz der weicheren römischen Stoa beitreten: *Nemo prudens punit, quia peccatum est, sed ne peccetur.*

Zum Ersatz bietet uns aber gerade unsere Ansicht vom Sittlichen die volle Möglichkeit, im Interesse des ethischen Ernstes, wie der öffentlichen Zucht und Sitte um so kräftiger und energischer die andern üblichen Gesichtspunkte der Strafrechtstheorie geltend zu machen. Denn wir wissen uns zugleich von der atomistischen Beschränkung des Blicks auf das Individuum frei und betonen fortwährend den Zusammenhang des Ganzen der Gesellschaft. Uns bindet alsdann keine doktrinäre Befangenheit in windigen Formeln und hochtönenden Abstraktionen, welche besonders in neuerer Zeit so häufig in erster Linie dem Bösen zu Gute kommen und die Rechtsordnung schliesslich beinahe in die perverse Stellung bringen, zu einer Rettungs- oder Sicherungsanstalt des Unrechts zu werden. Härtere Zeiten charakterisirt man durch die drastische

Formel: *Fiat justitia, pereat mundus!* Dies können wir allerdings als einen fanatischen Formalismus nicht mehr brauchen. Ob sich aber nicht in weicheren Zeiten dieselbe zweckwidrige Abstraktion in der parodirenden Formel ausdrücken lässt: *Fiat humanitas (oder libertas und andere Allgemeinheiten), pereant homines!*

Vor ein paar Jahren bemerkten wir in der Maienblüthe von verschiedenem Anderen und namentlich auch vom Doktrinarismus des herrschenden Zeitgeists bei Gelegenheit einer Besprechung des „modernen Pessimismus,“ dass sich doch wohl mannigfach auf diese und jene unzeitige oder missgegriffene öffentliche Massregel jenes Wort anwenden lasse, welches bekanntlich im Original an die Adresse der himmlischen Mächte gerichtet ist und also lautet:

Ihr schickt ins Leben uns hinein;
Ihr lasst den Armen schuldig werden.
Dann überlasst ihr ihn der Pein;
Denn alle Schuld rächt sich auf Erden.

Es ist ja natürlich, dass diese Bemerkung und ihre nähere Ausführung damals geschmäht und verschmäht wurde. Heute hat die Erfahrung deutlich genug gesprochen und gezeigt, wer Recht hatte: Der von seiner Doktrin fascinirte Zeitgeist, oder die verhältnissmässig Wenigen, welche zu warnen wagten.

Leibniz bezeichnet wiederholt die Gerechtigkeit als die Weisheit der Liebe. Nun, die wahre und vernünftige Liebe lässt Kinder nicht mit Messern spielen, mit welchen sie sich und Andere nur in den Finger schneiden und in die Augen stechen. Auch züchtigt sie dieselben unter Umständen ganz gehörig, d. h. ernstlich spürbar und nicht blos scheinbar, wie das moderne Strafrecht bei vielen Verbrechern verfährt; sie züchtigt jene zu ihrem eigenen Nutz und Frommen, sowie damit sie später in der Welt brauchbare Menschen werden. Und im Blick aufs Ganze wird unser Prinzip, gleichweit entfernt vom Götzendienste der harten wie der weichen Rechtsformel und Observanz, in derlei Sachen rundweg den allein lebenswahren Grundsatz zum

öffentlich-praktischen Leitstern haben: *Publica salus suprema lex!* Wer sich z. B. durch seine Thaten als Unmensch beweist, und es gibt welche, wenn sie auch äusserlich Menschengesichter haben, der muss als brandiges Glied resolut amputirt werden, ehe er dem Organismus direkt oder indirekt weiteren Schaden bringt; denn er ist alsdann weit gefährlicher und für die Menschheit werthwidriger, als ein giftiges Thier, dessen man sich ja auch so rasch und entschieden als möglich entledigt.

Es liegt auf der Hand, dass wir bei diesen Betrachtungen das vielgenannte Schlagwort unserer Zeit, die moderne „Humanität“ im Auge haben. Wenn wir sie im Prinzip betrachten, so hat sie zweifellos mit unserer eigenen Grundanschauung nahe Verwandtschaft. Und insofern können wir sie nur billigen, ja wir müssen wünschen, dass das immer stärker erwachende Solidaritäts- oder Familienbewusstsein der neuzeitlichen Menschheit noch weitere und recht erhebliche Fortschritte mache. Was wir aber ebensokräftig an jenem Zeitmotto tadeln und wodurch dasselbe mehr und mehr bei allen ernst und nüchtern Denkenden in so schweren Misskredit gerathen ist, das ist seine oft noch recht elementare Blindheit und Unvernunft. Fast möchte man denken und sagen, dass im inneren Fortschritt der Geschichte die individuelle Sentimentalität des vorigen Jahrhunderts sich für das unserige zur generellhumanen erweitert habe, ohne sich bei dieser quantitativen Ausdehnung auch schon die entsprechenden qualitativen Vorzüge vor jener beizulegen. Sie repräsentirt daher als Gesamtstimmung der Zeit höchstens die natürliche Gutartigkeit des ethisch unkultivirten Herzens, somit nur die erste Etappe zum Wahren, welches noch zu folgen hat. Dies zeigt sich auch darin, dass sie sich überwiegend erst negativ, d. h. vom unmittelbar präsenten Leiden mitleidig afficiren lässt; daher ihre oft so kurzsichtige und übelangebrachte Wehleidigkeit und Weichlichkeit gegenüber vom Verbrechen und Verbrecher. Weit weniger ist sie schon zu positiver Theilnahme und zu aktiven Opfern fortgeschritten, wie solche auf Grund der solidarischen

Zusammengehörigkeit der Gesellschaft etwa in der werktätigsten Sorge für die unteren Volksklassen, die Arbeiter u. A. gebracht werden müssen.

Ich gestehe nämlich ganz offen, dass ich bei der stark sozialen Färbung meiner ethischen Grundbegriffe die Beziehung zur brennendsten Frage der Gegenwart klar und ruhig, aber zugleich warm im Auge habe, soweit Derartiges vom Standpunkt der Ethik aus zu beleuchten ist. Zwar weiss ich, dass man neuerdings in diesem Zusammenhang dem Wohlprinzip zuweilen auch die fatale Konsequenz unterschiebt, als führte es schliesslich schnurstracks in das chaotische Nivellement der Sozialdemokratie. Nach allem schon Entwickelten und noch zu Sagenden kann ich diese Folgerung ruhig abweisen. Sie ergäbe sich nur aus einem allerdings zuweilen sich regenden Eudämonismus von abstrakter und unvernünftiger Art, welcher lebenswidrig das juridisch-moralische *sum cuique* in ein flaches *idem cuique* verwandeln wollte. Desshalb bleibe ich uneingeschüchtert durch jene falsche Perspektive fest dabei, dass allerdings die ganz wünschenswerthe schneidigste Energie in der Repression des Brutalismus doch nur das erste Glied sein darf, welchem die eingehendste und aufopferndste Sorge für die positive Heilung und Hebung der betreffenden Schäden ebenso entschieden zu folgen oder zur Seite zu gehen hat.

Wenn wir unsere Hauptbedenken gegen die bisherige moderne „Humanität“ drastisch zusammenfassen dürfen, so möchte man sich doch zuweilen bei derselben an eine gewisse Sorte von Liebe erinnert fühlen, welche nach den Darwinischen Vettern oder Ahnen der Menschheit genannt zu werden pflegt, somit noch weit zum wahrhaft Humanen hat. Die grossen Schäden moderner Jugendnichterziehung und Jugendbehandlung dürften, behaftet mit den gleichen Fehlern, das Analogon und die Vorstufe auch für grössere soziale Verhältnisse bilden.

Allem Bisherigen gemäss wird der wahre Eudämonismus einer vernünftigen Liebe ferne davon sein, immer

nur am Nächsten und Unmittelbarsten hängen zu bleiben. Er wird vielmehr weit umsichtiger verfahren und grossartiger arbeiten, ähnlich wie der richtige Kaufmann nicht am jeweiligen kleinen Einzelvortheil klebt, sondern ins Ganze rechnet. Ein solcher wird unter Umständen auch Nachtheile und Einbussen ruhig hinnehmen, da sie durch den Totalgewinn eines wahrhaft vernünftigen umfassenden Geschäftsbetriebs weit überwogen werden. So wird nicht minder im Sittlichen schliesslich nur das ganze System des Handelns mit allen seinen Konsequenzen und Tragweiten massgebend sein, und niemals blos die unmittelbare Folge entscheiden, welche sich zunächst präsentirt. Kann es doch zuweilen geschehen, dass wenigstens für den beschränkten menschlichen Blick der klare Ausblick aufs Ziel nicht mehr möglich ist. Alsdann vertraut man auf die ausnahmslose Richtigkeit der Maxime, welche sich für die Mehrzahl der leichteren Fälle als heilbringend erwiesen hat. Dadurch kann die Gesinnung den vorübergehenden Schein annehmen, als ob sie ganz und gar von allem eudämonistischen Erfolg absehen würde, indem derselbe nur den letzten und eventuell verschleierten Hintergrund in der Ferne bildet, diesen aber auch gewiss.

Mit einem derartigen beschränkenden Zusatz kann ich mir gleichfalls Kant's „abstraktes“ Pflichtbewusstsein gefallen lassen, welches ohne Rücksicht auf Wohl und Wehe schnurgerad und unbeirrt seinen Weg geht. Es abstrahirt von allen nächsten und greifbaren Folgen, indem die wahre Liebe in hoffendem Glauben überzeugt ist, dass in der umfassenden Oekonomie einer moralischen Weltordnung dem Guten seine Werke und Ergebnisse, natürlich in unserem unegoistischen Sinn, zuletzt dennoch sicher nachfolgen werden. Damit bleibt der eudämonistische Schlussgesichtspunkt auch hier, wenn gleich nur in der Form des idealen Glaubens bestehen, und wir sind daneben von dem banalen und kleinlichten Utilitarismus der Betrachtung und des Verfahrens durchaus bewahrt, welchen man, übrigens mehr als theoretischen, denn als eigentlich praktischen Mangel mit Recht verwerfen würde.

Unter dieser Bedingung wage ich es, unserem Prinzip sogar auf dem stolzen und spröden Boden des wissenschaftlichen Lebens sein gutes Recht zu vindiziren. Das bekannte Wort des Aristoteles klingt hoch und bestechend, wenn er auf dem Höhepunkt der griechischen Wissenschaft ausrief: Die Theorie ist das Schönste, weil sie nichts nützt. Nimmt man jedoch das Letztere im vollen Ernst und strengsten Sinn, dann wird der Satz zu einer hochtrabenden, aber sinnleeren Phrase. So kann es freilich der grosse Träger des Zweckgedankens in der alten Welt nicht verstanden haben, welchem doch sonst „τὸ τέλος ἀριστον“ ist.

Selbstverständlich ist es nun gemeine Banausie, wenn die Wissenschaft nur als egoistisches Brodstudium betrieben wird oder nach Schillers derbem Worte nur die Kuh vorstellt, welche ihren Besitzer mit Butter versorgt. Auch das kann ihrem Gang als Wissenschaft nicht förderlich sein, wenn sogar in selbstloser Weise, aber mit ungeduldiger Hast nach den realen Früchten ausgespäht wird, welche diese oder jene Entdeckung für die Gesellschaft bringen kann. Wo nicht ein dringendes Bedürfniss mahnt, wird derartiger Gewinn am besten als fructus adventicius betrachtet, welcher einem wirklich eindringenden Forschern etwa als technische Anwendung einer entdeckten Wahrheit früher oder später von selbst zufällt. Zugestanden sei endlich sogar von dem rein idealen Gewinn, welchen der Fortschritt der Wahrheitserkenntniss als edelster Nahrung dem Menschengeniste klärend, erhebend und erfrischend gewährt, dass selbst er nicht in vorzeitiger Eile geerntet sein will, ehe gesät und die Frucht gereift ist. Auch in der Wissenschaft gibt es eine gar komplizirte Verkettung von Mitteln und Zwecken, von anbahnenden Vorarbeiten und abschliessenden Ausführungen. Sie gehören im System des Ganzen schlechterdings zusammen. Der redliche Forscher, welcher voll und ganz mit jener ersten unerlässlichen Seite beschäftigt ist, mag einstweilen die zweite ganz in den Hintergrund stellen oder beinahe vergessen. Es mag ihm etwa in mühsamen und trockenen Detailfor-

sungen selbst so vorkommen, als ob sein Dienst lediglich nur der hehren „Göttin Wahrheit“ als solcher gälte.

Wäre dies aber in der That das allerletzte Wort, und stünde nicht in fernster Perspektive trotz Alledem die Hoffnung, dem Menschengeschlecht in seinen konkreten Individuen irgend einen Dienst damit zu thun, dann müsste ich auch dies für einen Götzendienst der formalen Abstraktion erklären. Denn was hat jene Hypostase „Wahrheit“ davon, dass ihr gedient und gehuldigt wird? Sie für eine Göttin, also für eine Selbstwesenheit zu erklären, ist eine poetische Metapher und nichts weiter; man kann sie sich gerne als regulatives Prinzip gegenüber von einem zudringlichen und übereilten Eudämonismus gefallen lassen, aber sie darf sich nicht als definitiv konstitutives Prinzip zu einem intellektualistischen Absoluten aufblähen.

Eine derartige Mahnung scheint mir namentlich in unserer Zeit nicht ganz überflüssig, welche den unverkennbaren Hang zu jenem formalistischen Intellektualismus und damit zu einer nicht mehr ganz ethischen Selbstwerthung des Wissens besitzt, was sich natürlich am stärksten an den berufenen Pflegestätten der Wissenschaft zeigt. So harmlos zunächst jene poetische Lizenz und Metapher von der „Göttin Wissenschaft und ihrem Kultus“ erscheint, so bedenklich sind unter Umständen ihre praktischen Folgen. Kehren doch in völlig profanem Gewand gar vielfach dieselben schweren Fehler wieder, über welche man sonst so hoch erhaben zu sein glaubt, dass man sie an den kirchlichen und theologischen Kreisen nicht bitter und höhnisch genug tadeln kann. Jenes alte „*extra ecclesiam nulla salus*“ wiederholt sich als intolerantes Parthei- und Coteriewesen, welchem die spezielle Richtung und ihre Förderung oder auch die Förderung durch sie weit mehr gilt, als die gemeinsame Sache. Ein giftiger Ton schleicht sich in die wissenschaftliche Diskussion ein und verwandelt den energischen Ausdruck kräftiger Ueberzeugung und sachgemässer ernster Polemik in die eitle Befriedigung persönlicher Gereiztheit oder rachesüchtigegoistischer Ranküne. Man lässt sich passiv beherrschen

von der naturalistischen Stimmung des Augenblicks, welche für sich allein meist schlecht oder doch sehr zweifelhaft ist, statt sich aktiv in die reine Luft eines idealen Gleichmasses von dauernder Haltbarkeit aufzuschwingen. Sittlich geweiht und gegen manche derartige Abirrungen oder starke Menschlichkeiten gefeit ist auch die Arbeit des Gelehrten und Forschers nur dann, wenn selbst in seiner stillen und zurückgezogenen Einsamkeit noch ein erwärmender Hauch von dem Geist des obersten sittlichen Prinzips der Liebe als unsichtbare gute Fee waltet.

Es ist kaum mehr ein Nebenbedenken, sondern fällt beinahe mit den erledigten Haupteinwürfen gegen den Eudämonismus als Wohlprinzip zusammen, wenn man ihm zum Schlusse eben nochmals hartnäckig Schuld gibt, dass er auch abgesehen vom Rechtlichpolitischen für die Ethik überhaupt das hochwichtige Moment der Zucht und Ordnung, der Strenge und Disciplin verwerflich lockere und aufweiche. Ich kann dies nach allem Erörterten und wiederholter Anstreifung dieses Punkts durchaus nicht zugeben. So entschieden wie Kant halte ich es als eine seiner grössten und werthvollsten philosophisch-ethischen Wahrheiten fest, welche übrigens ehrlich gesagt aus dem Gedankenkreis der christlichen Ethik stammt, dass es sich bei dem Gutwerden um die Herstellung einer andern Natur, als der unmittelbar gegebenen handelt. Gerade das Gegentheil unseres Guten, die Selbstsucht, ist nun unverkennbar das Gepräge des Menschen, welches ihm in seiner empirischen Natürlichkeit anhängt und das er radikal vom anfänglich eingenommenen Throne zu stossen hat. Die selbstlose Liebe dürfte demnach keineswegs etwas so gar Leichtes und jedenfalls nicht leichter sein, als jene nur formallogische Korrektheit des Handelns nach dem kategorischen Imperativ. Führt es nicht am Ende in Wortklaubereien, so liesse sich gerade umgekehrt gegen das „herzlose“ opus operatum einer derartigen Unterwerfung unter das Sittengesetz beinahe der Vorwurf erheben, dass sie sich mit der Vorhalle des Sittlichen zufrieden gebe. Was sie verlange, sei doch schliesslich nur aprioristische

Legalität; denn es werde ihr mit dem Opfer des Kopfes oder Eigensinns statt mit dem weitgrösseren des Herzens oder Eigenwillens Genüge gethan.

Zudem kann ja ein nüchterner Realismus nicht umhin, offen einzuräumen, wie gar wenig natürliche Liebenswürdigkeit die empirische Menschheit an sich trage. Und dennoch soll man sie ethisch betrachtet lieben und durch alle Hüllen oder Karrikaturen hindurch an dem idealen Kern und Keim festhalten; an ihr, wie sie nun einmal ist, soll man ohne verdrossen zu werden arbeiten, ob sich vielleicht eine Minderheit ihrer Glieder umgestalten lässt — wahrlich, es gibt nichts Schwereres als dies! Somit kann auch von Ferne keine Relaxirung und Erleichterung der sittlichen Aufgabe darin erblickt werden, wenn man dieselbe in solcher Weise bestimmt.

Endlich haben wir bereits gezeigt, dass auch unsere, an empfangenes Wohl anknüpfende Triebfeder der Dankbarkeit so gut wie Eine das Moment der Pflicht und Schuldigkeit von Haus aus in sich trage und alle Verdienstlichkeit abweise. Ja, wir können sogar noch weiter gehen und hart bis an die stets wiederkehrenden Kant'schen Hauptformeln streifen. Bei dem absoluten Missverhältniss von Empfangenhaben und Leisten, mit welchem der Mensch seine Entwicklung beginnt, wird auch die Dankbarkeit zuerst ganz die Form „ehrfürchtiger Achtung“ haben, welche, wenn man so will, gerade wie die Kant'sche vor dem Sittengesetz uns „beschämt und alle Einbildung niederschlägt.“ Sie wird sich aber im Laufe der Zeit mehr und mehr zu achtungsvoller Liebe emporschwingen können oder in der Verminderung jenes Missverhältnisses von Empfangenhaben und Zurückerstatten ein erhöhteres Gefühl der Koordination gegenüber der verpflichtenden Menschheit empfinden. Weil jedoch stets eine Disproportion des Einzelnen und Ganzen übrig bleibt, so wird das sittliche Streben nie völlig zur Abtragung seiner Schuld kommen oder mit der Ansammlung von Verdienst beginnen können. Das Modus-Bewusstsein aus dem Metaphysischen ins Ethische übersetzt ergibt andauernd die *modestia* der Liebe oder

die Bescheidenheit des Theil-Glieds am Organismus des Ganzen.

Man wird leicht bemerken, wie diese profan-ethischen Stationen in einiger innerlichen Analogie mit den entsprechenden Stufen stehen, welche eine tiefere Religionsphilosophie im successivgeschichtlichen Verhältniss des Menschen zu Gott ansetzt. Denn ich betonte ja immer, dass die philosophische Ethik desswegen nicht antitheologisch zu sein braucht, weil sie zunächst ihr eigenes Geschäft in reinlicher Profanität besorgt. Sie operirt geflissentlich immer mit dem Begriff der Menschheit. Allein was ist die Menschheit in letzter Instanz anderes, als eine Partikel des göttlichen Alllebens, in welchem wir leben, weben, und sind? Was ist besonders die überpersönliche Potenz der Liebe, die in unserem Gewissen sich erweist, anderes, als das Leben des Göttlichen in und mit uns? Was suchet ihr also den ewig Nahen in der Ferne und den innerlichst Präsenten draussen, als wäre er ein Ding unter Dingen?

Kant bemerkt wiederholt ganz zutreffend, dass der Philosoph in der Sittenlehre so pünktlich, ja wenn es auch hiesse peinlich verfahren müsse, als je der Geometer in seinem Geschäft; und dabei habe er durch die Abstraktheit seines Begriffsmaterials mit grösseren Schwierigkeiten zu kämpfen, als dieser. In einem so delikaten Fall, als die Bestimmung sittlicher Prinzipien sei, habe auch die kleinste Missdeutung Verfälschung der Gesinnungen zur Folge. Auch wir sind am Schlusse unserer kritisch-systematischen Untersuchung tief von diesem Gefühl durchdrungen und möchten für etwaige Fehlgriffe derselben gleichfalls die Entschuldigung in Anspruch nehmen, welche in jenen Worten liegt. Auf der andern Seite sagt aber Kant ein späteres Mal im Allgemeinen ebenso wahr: „Wenn man fragt, was denn eigentlich die reine Sittlichkeit ist, an der als dem Probemetal man jeder Handlung moralischen Gehalt prüfen müsse, so muss ich gestehen, dass nur Philosophen die Entscheidung dieser Frage zweifelhaft machen

können. Denn in der gemeinen Menschenvernunft ist sie zwar nicht durch abgezogene allgemeine Formeln, aber doch durch den gewöhnlichen Gebrauch gleichsam als der Unterschied zwischen der rechten und der linken Hand längst entschieden“ IV, 280.

Nun dürfte es jedoch keinen unmittelbareren und treueren Ausdruck dieser irrthumsfreien gemeinen Menschenvernunft geben, als ihn die Sprache zumal in konstanten Wortformen bietet, welche sich bei mehreren gegenseitig unabhängigen Völkern finden. Blicken wir in dieser Hinsicht nur auf die drei Sprachen Deutsch, Latein und Griechisch, so tritt uns in ihnen allen jene vielbeklagte Amphibolie des Wortes „gut“ und seines Gegentheils entgegen. Am stärksten ist sie wohl aus inneren sachlichen Gründen bei den verhältnissmässig noch tiefnaturalistischen Griechen, wo *ἀγαθόν* und *κακόν* völlig unpartheiisch das Gute und das Böse, wie das Gut und das Uebel bezeichnen. Höchstens markirt der Hellene, dem die Aesthetik das höchste Ideal ist, den ersteren Gegensatz im Unterschied vom zweiten durch einen ästhetischen Zusatz, wenn er das Gute mit *καλο-ἀγαθόν* und das Böse mit *αἰσχρόν* ausdrückt. Weit schärfer ist die Juristensprache des Latein. Zwar an *bonum* und *malum* haben wir dieselbe Zweideutigkeit; aber das stolze Volk des männlichen Ehrbegriffs besitzt daneben ganz unmissverständlich für den ersten ethischen Gegensatz auch das Begriffspaar *honestum* und *pravum*. Ebenso verleugnet das Deutsche seine philosophische Natur nicht. Es bleibt für die positiven Vorderglieder jener Paare bei dem gleichen Wortstamm „gut,“ weiss aber durch feine Artikulation zugleich den erforderlichen Unterschied zu bezeichnen, wenn es das Gute und das Gut sogar mit verschiedener Deklination bildet. Für das negative Gegentheil hat es wenigstens im Hochdeutschen zwei ursprünglich verschiedene Formen bös und übel, welche nur der Dialekt z. B. in der Wendung „ein böser Finger“ durcheinanderbringt.

Diese eigenthümlichen sprachlichen Erscheinungen, welche sich auch auf das Gebiet der ästhetischen Werthtaxation erstrecken, geben nun offenbar den deutlichen

Hinweis, dass „die gemeine Menschenvernunft“ von jeher die allerengste Verwandtschaft beider Begriffspaare erkannt hat, ohne im Lauf der feineren Entwicklung daneben ihren Unterschied zu übersehen. Also kann es ebensowenig richtig sein, den Begriff des Guts von dem des Guten ganz zu trennen, als ihn nur leicht und nachträglich anzuflickern. Selbst die Relation von Mittel und Zweck zwischen Beiden oder diejenige von Grund und Folge ist noch zu äusserlich und hält sie gegen das Gefühl der Sprachvernunft zu weit auseinander. Vielmehr muss das Moment des „Guts“ oder Wohls von Anfang an in den Begriff des „Guten“ selbst mit eigenthümlicher innerer Verhältnisssetzung aufgenommen werden. Genau dies haben wir gethan, indem wir das Gute als das selbstlose Trachten nach Herstellung von Gut definirten. Weit laxer ist die Verbindung des Bösen mit dem Uebel, sofern eigentlich nur in der satanischaussermenschlichen Form des Bösen das Uebel den letzten Zweck desselben bilden würde, während menschlicher Weise fremdes Wehe höchstens als rücksichtsloses Mittel für das selbstische Wohl vorkommt. Vielleicht hat das Deutsche desshalb in feinem Instinkt sogleich zwei getrennte Worte für das Böse und das Uebel formirt, während es bei „gut“ aus Einem Stamm die beiden Modifikationen hervorgehen liess.

So wenig ein derartiger Erfahrungsbeweis aus der Sprache in ethischen Dingen entscheiden kann, so gerne acceptiren wir ihn als nebensächliche Bestätigung dafür, dass wir mit unserer Ehrenrettung des Wohlprinzips, oder also auch des Eudämonismus unter der Bedingung seiner gründlichen Losschälung vom Egoismus, keine jener unnatürlichen und verkünstelten „Rettungen“ versucht haben, welche das Sprüchwort als Mohrenwäsche verurtheilt.

Sollte es uns demnach gelungen sein, die ethische Reinheit und Tadellosigkeit jenes praktischen Gedankens zu erhärten, so erhellt aus allem Bisherigen, wie werthvoll und wichtig der vielverkannte und von Amphibolien umstriktgewesene Begriff für eine lebenswahrere Gestaltung der Ethik ist. Dieser letztere Gesichtspunkt bildete im

Anschluss an meine Rede über „die Philosophie und das Leben“ (Tübingen, Fues 1878) geradezu das Motiv meiner eingehenden kritischen Untersuchung. Unsere Zeit ist auf allen Gebieten durchaus realistisch gestimmt. Natürlich geräth sie dabei vielfach zunächst nur in das entgegengesetzte Extrem von demjenigen hinein, gegen was sie als Rückschlag Front macht. Und zwar hat diese Uebertreibung eben auch bei vielen Vertretern der gegenwärtigen Philosophie nachgerade bedenkliche Dimensionen angenommen, gegen welche man im Namen einer wahrhaft und massvoll besonnenen Wissenschaft aufs Ernstlichste opponiren muss. Trotzdem hielte ich es für einen lächerlichen Fehler, wollte man aus Opposition gegen jene zu weitgetriebene realistische Opposition und Reaktion wie ein vernunftlos schwingendes Pendel nur wieder auf den früheren mangelhaften Stand zurückkehren, statt in der richtigen Mitte einzustehen. Unbeirrt von jenen Ausschreitungen, deren umfassende Zurückweisung Aufgabe einer eigenen Arbeit wäre, gestehe ich vielmehr die wesentliche Wahrheit und Berechtigung des unverkennbaren und unabweislichen Realismus unserer Zeit auch meinerseits in vollkommener Ruhe zu. Ich räume ein, dass nicht minder die echte und besonnene Philosophie im Ganzen, und speziell das direkt praktische Fach der Sittenlehre die Fühlung mit dem wirklichen Leben ernstlich suchen muss. Sonst würde sie durch eigene Mitschuld ihren Kredit und unentbehrlichen Einfluss verscherzen oder ihr Amt an andere, weit minder befugte Mächte abgeben.

Auf theoretischmethodologischem Gebiet hat ein übertriebener Apriorismus und Konstruktionsgeist früherer Jahrzehnte in unseren Tagen bis zu der extremen und eventuell recht schiefen Gegenparole geführt, welche die „naturwissenschaftliche Methode“ in quali et quanto für die überall und allein zulässige erklärt. Dem entspricht für unseren Zusammenhang ziemlich genau die andere Forderung, welche gleichfalls vor Kurzem erhoben wurde und eine Reform der Moral von der Naturwissenschaft aus verlangt. Jeder wirkliche Kenner der Ethik muss jedoch

fürchten, dass auf diesem Weg höchst wahrscheinlich das misslichste Quidproquo von Sittenlehre entstehen würde; und desshalb gilt es, sich hiegegen noch weit ernstlicher, als gegen jenen methodologischen Naturalismus zu verwahren.

Die Proben wenigstens, welche allerdings von täpischen und völlig unzuständigen enfants terribles in dieser Richtung bereits vorliegen, lauten sehr wenig empfehlend. In dem Buche „Wissenschaft — nämlich Naturwissenschaft — und Sittenlehre, Gotha 1856“ lesen wir unter Anderem Folgendes: „Wie es keine Unnatürlichkeit gibt, so gibt es auch keine Sünde auf Erden. Die Natur weiss von keinem Gegensatz und keiner Scheidewand zwischen gut und böse; und eine Sittenlehre, welche ihre Gesetze aus der Natur entwickelt und sich aufbaut auf dem einzig ewigsicheren Grund, kann dieses Nichtwissen nicht laut genug der Welt verkünden.“ In diesem Sinn wird dann des Weiteren mit wahrhaft cynischer Unverfrorenheit ausgeführt, wie das pure Darleben der unmittelbar gegebenen Natürlichkeit, z. B. auch der Diebs- oder Mördernaturanlage das einzig Normale und Sittliche sei, welches den betreffenden Menschen allein zu einem kraftvollen Charakter aus Einem Guss machen könne.

Wir sind weit entfernt, derartige rüde Expektionen ohne Weiteres auf eine Linie mit jener Forderung nüchterner und ernster, naturwissenschaftlich hochverdienter Männer zu stellen. Aber jedenfalls geben alle solche Erscheinungen und Forderungen zu denken. Denn wenn ich gleich sogar die mildere und anständige Form jenes Postulats einer „Naturalisirung“ der Ethik an sich selbst für falsch halten muss, so gestehe ich doch zu, dass es die bisherige philosophische Ethik an den Splitter im eigenen Auge erinnern kann und muss.

Allerdings habe ich hiebei im Guten und Schlimmen vornehmlich die deutsch-philosophische Ethik im Auge. Denn gegenüber von unserer philosophischen Modeströmung nehme ich mir vorläufig noch die Freiheit, nur in jener Ethik bis jetzt die wahre Tiefe und den eindringenden

Ernst echtethischer Grundprinzipien zu finden, ohne daneben für ihre Mängel blind zu sein. Dagegen scheint mir z. B. namentlich die englische Ethik den unleugbaren Vorzug ihrer grösseren Anschaulichkeit und Greifbarkeit, überhaupt ihre stärkere praktische Konkretheit ganz überwiegend mit dem schweren Mangel an einem tieferen und wahrhaft feinen Eindringen in die hochwichtigen und schwierigen Probleme zu erkaufen. Deshalb kann ich wahrlich nicht in einer brüsken Ersetzung der deutschen durch die englische Ethik das Richtige finden, sondern nur eine immerhin grössere Annäherung Beider für das Sachgemässe halten. Bei diesem Austausch würden sogar die Engländer sicherlich an Tiefe erheblich mehr gewinnen, als die Deutschen an Breite und Ebene, oder ohne Bild, an konkreter Fasslichkeit und Wirksamkeit. Ich bemerke dies mit besonderer Beziehung auf die Schrift von Giżycki über „die Ethik David Hume's in ihrer geschichtlichen Stellung nebst einem Anhang über die universelle Glückseligkeit als oberstes Moralprinzip, Breslau 1878.“ Leider ist mir das Buch erst bekannt geworden, als diese meine vorliegende Untersuchung bereits fertig abgeschlossen war, so dass mir nur noch in einer letzten nachträglichen Superrevision diese leichte Schlussbezugnahme auf dasselbe möglich ist. Sonst hätte ich aus dem „Anhang“ Manches lernen und benützen können, der mit meiner eigenen Darlegung vielfach aufs Genaueste zusammentrifft. Er ist mir deshalb im Wesentlichen ebenso sehr sympathisch, als mir die vorausgehende panegyrische Geschichtsdarstellung Hume's und seiner Landsleute in kontrastirender Vergleichung mit den Deutschen wirklich recht schief, widerspruchsvoll und bedenklich erscheint — ein Punkt, über den ich mich bei einer andern Gelegenheit mit dem Verfasser und seinen vielen Standpunktsgenossen hinsichtlich des historisch-systematischen Verhältnisses von englischer und deutscher Philosophie genauer auseinanderzusetzen gedenke.

Indem ich mich also aus den oben kurz genannten Gründen vornehmlich an die bisherige deutsch - philo-

sophische Ethik halte, so leugne ich nicht, dass sie sich angesichts der heutigen naturalistisch-ethischen Gährung ernstlich fragen müsse, ob sie nicht vielfach und in ihren grössten Vertretern jene Reaktion ihrerseits durch allzugrosse Abstraktheit und übertrieben lebensferne Haltung mit hervorgerufen habe. Diess dürfte ganz besonders auch neben allen ihren bleibenden und grossen Vorzügen von der Ethik Kant's gelten. Denn eine wahrhaft historische und sachliche Objektivität muss ruhig einräumen, dass dieselbe mannigfach und nicht bloß bei dem speziellen Gegenstand unserer jetzigen Untersuchung aus Gegendruck gegen die herrschende Flachheit und ethische Banalität ihrer Zeit oder ihrer Vorgänger die Fahne hochberechtigter Interessen allzuhoch gehalten und dadurch wiederholt um ein Ziemliches über das Ziel hinausgeschossen hat. So wie sie vorliegt, hängt ihr doch nicht bloß der Schein eines abstrakten Formalismus und eines profanen Hypostasenthums an, sondern Kant selbst dürfte sich gerade aus tiefethischem Ernst in den Glauben hineingesteigert haben, dass ohne jenen beinahe transcendenten Charakter die volle Würde und Reinheit des Sittlichen nicht gewahrt werden könne. Allein dadurch bringt sich das vortreffliche Werk zumal in unserer Zeit um seine noch immer höchst wünschenswerthe Wirkung und Geltung.

Im vorliegenden Aufsatz habe ich mich daher zunächst bemüht, denjenigen Punkt jener Moral beleuchtend zu verbessern, welcher vielleicht von jeher mit mehr oder weniger klarem Bewusstsein des eigentlichen Sachverhalts auf speziell ethischem Gebiet am meisten Anstoss und Widerspruch erregte. Es war der negative Formalismus, in welchen sich Kant's so rühmliche Bekämpfung des Egoismus verlor, weil er dem positiven Prinzip der Liebe keine genügende Reinheit zutraute. Bei dieser kritischen Beleuchtung ergab sich reichlich Gelegenheit, auch andere moralische Grundbegriffe desselben Philosophen mit in Betracht zu ziehen, bei welchen sich ohne oder in wechselwirkendem Zusammenhang mit unserer Hauptfrage gleichfalls mannigfach eine Ueberspannung des Richtigen offenbarte.

Meist musste ich mich dabei für diessmal mit einer leichten Hindeutung auf den bleibend wahren Kern, oder mit der kurz reservirenden Betonung des tiefberechtigten Interesses begnügen, aus dessen Ueberspannung sich Kant's Missgriffe genetisch nachweisen liessen, um von uns möglichst beseitigt zu werden. Für ein anderes Mal aber behalte ich mir eine nicht minder zeitgemässe Aufgabe vor, welche der ersten scheinbar, aber auch nur scheinbar entgegengesetzt ist. Immer massloser und gesteigerter tritt die empiristisch-moralistische Missachtung dieser „schwindelhaften Gespinnste und spekulativ-rationalistischen Luftgebilde“ auf, wie man namentlich von Kant's Ethik zu sagen beliebt. Hiegegen ist es dringend nothwendig, energischen Protest einzulegen. Desshalb wird es sich fürs Zweite darum handeln, den Hauptaccent späterhin zur Abwechslung eben auf die tiefe und bleibende Wahrheit jener Kerngedanken zu legen und die darüber gewachsene Schaalenbildung dann mehr nur gelegentlich und nebensächlich anzudeuten. Ruhigprüfende Nachweisung und Beseitigung des Verfehlten vereinigt sich auf diese Weise widerspruchsfrei mit warmkonservirendem Behalten des weitüberwiegenden Guten und Wahren bei Kant. Diess wäre eine besonnen sachgemässe, ebenso geistesfreie als pietätsvolle Kritik, wie sie sich vor Allem dem grossen Königsberger Kritiker und Weisen gegenüber ziemt. Ganz ähnlich hat es seinerzeit schon der edle Kantianer Schiller in seinen trefflichen Modifikationsversuchen der Ethik seines philosophischen Meisters gehalten und die entsprechenden metakritischen Grundsätze wiederholt ausgesprochen.

Für unseren diessmaligen Zusammenhang habe ich nur noch Weniges beizufügen. Wenn wohl Niemand dem rehabilitirten, in Wahrheit freilich uralten Wohlprinzip der selbstlosen Liebe die weit grössere Lebensnähe überhaupt abstreiten wird, so bietet dasselbe mit seiner alsbald materialen Fassung des Guten für eine erspriessliche Konstruktion der philosophischen Ethik noch einen speziellen Vorthail. Man pflegt in ihrer bisherigen deutsch-philosophischen Behandlung zwei Hauptrichtungen zu unter-

scheiden, welche allerdings je für sich allein an entgegengesetzten Einseitigkeiten leiden.

Das Grosse an Kant's Moral, was ich als *κτῆμα εἰς αἰὲν* festgehalten wissen möchte, ist ausser manchem Andern vor Allem seine prinzipielle Stellungnahme im Innern der Gesinnung: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausserhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille“ IV, 10. Unbeschadet einer etwaigen psychologischen Modifikation, welche statt des „Willens“ lieber „Gesinnung“ setzte, sollte dieser Eingangssatz der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ das Motto einer jeden Ethik bilden, welche ihre Aufgabe im Centrum erfasst. Aber freilich wird Kant durch sein übertreibendes Missverständniss abgehalten, die richtige und lebenswahre, weil material gefasste Gesinnung einzusetzen, um sie als klaren und wahren Begriff des Guten zum dominirenden und weittragenden Mittelpunkt zu machen. Dadurch geschieht es, dass die Gestaltungsseite des Sittlichen bei ihm ganz entschieden zu kurz kommt, indem sie keinen so recht inneren Zusammenhang mit dem formalen Prinzip der Gesinnung hat.

Umgekehrt und im Gegendruck gegen Kant ist Schleiermacher als markirtester Vertreter der materialen Richtung eben auf diesem Gebiet der umfassendsten und reichsten Gestaltung gross. Allein es fehlt ihm dafür unverkennbar der Blick oder vielmehr das lebendige Interesse für die primäre Frage der Gesinnung, ein Tadel, welcher selbstverständlich nur seine Theorie, und von Ferne nicht die charaktervoll-ethische Persönlichkeit des Mannes trifft. Aus jenem Grund erklärt sich die merkwürdige Erscheinung, dass eine Reihe der unleugbar wichtigsten sittlichen Probleme von seiner philosophischen Ethik gar nicht berührt oder leichthin als nicht hergehörig abgewiesen werden. Sein berühmtes Werk ist desshalb gar keine eigentliche Ethik oder wenigstens nur deren zweite Hälfte. Man bezeichnet sie darum besser als eine Philosophie der Kultur, welche in ihrer Art freilich sehr

werthvoll ist und von jedem Ethiker nach Abmachung der Grundprobleme allerdings trefflich als Leitfaden oder reiche Fundgrube verwerthet werden kann. Wenn jedoch dieser Sachverhalt übersehen und jene zweite Hälfte einer wirklichen Ethik für das Ganze ausgegeben wird, so hat dies unter Umständen das Bedenkliche, dass die Leser, bestochen von dem bunten Farbenreichthum der sekundären Gestaltungsfragen, sich den Blick für den eigentlichen Ort und letzten Massstab des Sittlichen trüben lassen. Es kann zuletzt der Wahn nicht ausbleiben, vor dem Kant einmal so treffend warnt, als ob Kultivirt- und Civilisirtsein soviel hiesse, als Sittlichgutsein. Die bekannte Irrung einer hochgesteigerten Bildung wird drohen, dass man mit den opera operata sozialer oder politischer Geschichtsgestaltungen rein als solchen es schon „so herrlich weit gebracht“ habe und nichts Wichtigeres mehr zu thun übrig behalte.

Mit Einem Wort: Kant lehrt uns, indem wir jetzt von seinen Mängeln auch auf diesem Gebiete gerne absehen können, als werthvollste Hauptsache den beherrschenden sittlichen Geist der Ethik, jedoch ohne harmonisch dazugehörigen Leib; Schleiermacher und seine Richtung dagegen geben den reichgegliederten, feinartikulirten ethischen Leib oder wenigstens die Anleitung zu seiner wirklich umfassenden Konstruktion, aber ohne dass sie auch den wahrhaft dominirenden Geist der entsprechenden Gesinnung hinzufügen.

Fassen wir dagegen das Gute in unserer Weise, so erhalten wir sozusagen den Brückenbegriff, um aus der bloßen Gesinnung als dem zweifellos Primären doch auch heraus zu kommen und in zweiter Linie zur Welt der Objekte und Thatgestaltungen zu gelangen. Die Liebe als selbstloses Wohl-Wollen weist mit Nothwendigkeit darauf hin und fügt zu den Kategorien der Gesinnungsseite, Pflicht und Tugend, welche mit Recht vorangehen und einander korrelat sind, auch noch die dritte ethisch übliche Kategorie des Guts für das Gebiet der Gestaltung. Ohne jeglichen Eklektizismus werden wir also das unleugbar Wahre der beiden grossen deutschen Hauptrichtungen in der Ethik

kombiniren können, oder Gesinnung und Gestaltung zu einem „*σύνολον* von Form und Stoff“ vereinigen. Denn ich bin allerdings gleichfalls der Ansicht, welche gegnerischer Seits so energisch, aber meist wenig konsequent betont wird, dass in der Philosophie überhaupt und speziell in der Ethik eine grössere Kontinuität des konservativen Weiterbauens auf den vorhandenen Grundlagen, und zwar namentlich auch der eigenen nationalen Vergangenheit, sehr zu wünschen wäre.

Alsdann werden wir in früherer oder späterer Zukunft eine allseitiger befriedigende philosophische Ethik erhalten, als wir sie bis jetzt haben. Denn ich nehme keinen Anstand zu bekennen, dass uns die Theologen mit ihren Sittenlehren hierin um ein Beträchtliches voraus sind, indem sie von den Grundanschauungen des Christenthums in verschiedener Hinsicht die Mitgift wahrhaft ethischer Begriffe von Haus aus geerbt haben. Diess offene Bekenntniss sowie manche einzelne Bemerkung in der vorliegenden Arbeit athmet allerdings nichts weniger, als die bis vor Kurzem übliche Feindschaft und Gehässigkeit gegen alles Theologische oder Religiöse, welche in gewissen Kreisen nachgerade für unerlässliche wissenschaftliche Pflicht galt. Indessen habe ich dabei den Verdacht schnöder Akkommodation an die so sehr veränderte Windrichtung neuesten Datums nicht zu befürchten. Denn mitten in der Blüthezeit des heftigsten sogenannten „Kulturkampfs,“ womit ich nie die hochberechtigte Nothwehr des Staats, sondern nur den widrigen Sukkurs Unberufener meine, musste ich mich gar oft ob ähnlicher „theologischer Angehauchtheit“ von dem damals modischen und obenanstehenden Pseudoliberalismus bespötteln lassen. Unbekümmert um derartige Aprilwetterlaunen des Tages geht die wahrhafte Besonnenheit und der autonome Charakter fest und ruhig seinen Weg. Wer schon in der hiefür ungünstigsten Saison jene häufig recht sachwidrigen und masslosen Antipathien offen zu den vielen *idola fori et theatri* unserer überstürzungsreichen Zeit rechnete, der weiss sich auch heute über den Verdacht erhaben, als wollte er nun umgekehrt von der Reaktion

profitiren und das Aussprechen solcher Ansichten erst unter deren so zweifelhafter Aegide wagen.

Neben dieser, hienach unentwegten Einräumung des bisherigen entschiedenen Vorzugs betone ich auf der andern Seite ebenso ruhig die spezifischen Mängel, welche jede theologische Behandlung der Ethik mit sich führt, indem sie doch eigentlich keine echte und gerechte Selbstständigkeit derselben neben der dominirenden Dogmatik herausbringt. Aber auch davon abgesehen ist das gute Recht der philosophischen Ethik als solcher ausser allem Zweifel, und dieselbe namentlich für unsere dogmatisch so zerfahrene Zeit als neutralerer Boden ein dringendes Bedürfniss. Nur darf dieselbe ihre vollberechtigte profane Eigenartigkeit nicht am falschen Orte suchen, indem sie von gewissen, ethisch ganz unerlässlichen Begriffen und Problemen oder deren Lösung einfach desshalb willkürlich abgeht, weil sie sich zufällig auch schon in der christlich-theologischen Moral finden. Das wäre eine Originalitätssucht, welche die Philosophie weder nöthig hat, noch als lautere und unbefangene Wahrheitsliebe hegen darf. Aber es ist recht wohl möglich, dass etwas Derartiges in der That bei manchen unnöthigen Abstraktionen und künstlichen Ausweichungen unserer Disciplin im Hintergrund mitgewirkt hat.

Ich schliesse absichtlich mit dieser Bemerkung, weil sie mir namentlich auch bei dem selbstlosen Wohlprinzip oder der Liebe zuzutreffen scheint.

Ueber Bedeutung und Ursprung des Nasiräergelübdes.

Von

Licentiat Dr. **Julius Grill**,
Professor am Seminar Maulbronn.

Nach der eingehenden und umsichtigen Behandlung, welche diese Frage vor mehr als einem Jahrzehnt durch E. Vilmar erfahren hat (Stud. u. Krit. 1864. S. 438 bis 484), könnte eine erneute Untersuchung um so mehr als überflüssig erscheinen, je geringer die Bedeutung ist, die diesem Gegenstand im Allgemeinen für die Erkenntniss der alttestamentlichen Religion und des Organismus der theokratischen Ordnungen zugeschrieben zu werden pflegt. Wenn wir es dennoch wagen, den fraglichen Punkt wiederholt zur Sprache zu bringen, so veranlasst uns hiezu die Ueberzeugung, dass die Ausführung Vilmars in mehrfacher wesentlicher Beziehung Bedenken erweckt, die eine weitere Prüfung dringend fordern, und dass insbesondere die in der genannten Abhandlung auf der Seite gelassene historisch-kritische Frage bezüglich des Nasiräats eingehender berücksichtigt werden muss, als dies bisher geschehen ist. Zugleich hoffen wir darzuthun, dass jene eigenthümliche Erscheinung theokratischer Religiosität zum richtigen Verständniss der alttestamentlichen Religion überhaupt mehr beizutragen geeignet ist, als man auf den ersten Anblick vermuthen mag.

Je „vereinzelter und fremdartiger“ uns die Stellung vorkommt, welche das Nasiräat im Gesamtorganismus der

Theokratie einnimmt, desto mehr wendet sich unser Interesse von vorn herein der Frage nach dem geschichtlichen Ursprung desselben zu, desto strenger tritt ebendeshalb die Forderung an uns heran, in unserer Untersuchung von denjenigen Zeugnissen der Geschichte auszugehen, die den sichersten Aufschluss über die ursprüngliche Idee und Form des Nasiräats erwarten lassen; damit sind wir aber gleich zu Beginn vor eine nicht zu unterschätzende Schwierigkeit gestellt. Bekanntlich haben wir im alten Testament im Wesentlichen nur eine doppelte Quelle für die Erkenntniss unsres Gegenstandes: die Bestimmungen der Gesetzgebung in Num. 6 einerseits und die Schilderung der concreten Gestalten von Nasiräern in der Person eines Simson und Samuel andererseits. Wenn nun Vilmar bemerkt, das Verständniss für die geschichtliche Verwirklichung des Instituts in einzelnen Personen ergebe sich nur aus der richtigen Erkenntniss der dem Nasiräat zu Grund liegenden Idee,¹⁾ so kann dem gewiss nicht widersprochen werden, aber es fragt sich, woraus wir diese Grundidee gewinnen können, und ob wir zu der Voraussetzung berechtigt sind, dieselbe lasse sich ohne Weiteres der gesetzgeberischen Darstellung in Num. 6 entnehmen, wie dies Vilmar nach dem Vorgang anderer gethan hat, oder nicht? Was uns in dieser Hinsicht zur Vorsicht mahnt, ist vor allen Dingen das fragliche Alter des genannten Stücks alttestamentlicher Gesetzgebung. Wir haben in diesem Zusammenhang weder Recht, noch Pflicht, auf das Problem der Pentateuchquellen näher einzugehen. Wie wir aber auch die sog. Grundschrift (Buch der Ursprünge, annalistische Quelle, Priester-codex — oder was ihr Name sein soll) im Verhältniss zu den andern Quellen zeitlich ansetzen mögen, so viel wird unter allen Umständen auch für unsern Zweck festgehalten werden müssen, dass eine besondere Alterthümlichkeit oder gar bestimmt mosaische Herkunft des Abschnitts in Num. 6 nicht einfach als erwiesen vorausgesetzt werden darf.²⁾ Es

1) A. a. O. S. 442.

2) Ewald, Die Alterthümer des Volkes Israel. 3. Aufl. S. 117.

muss im Gegentheil von vornherein als möglich gelten, dass die Gesetzesvorschriften für den Nasiräer an besagter Stelle „nur das in der späteren Zeit ordnungsmässig Gewordene“ zusammenstellen¹⁾, und dass denselben gegenüber die Züge der in der Geschichte auftretenden Nasiräer ursprünglicher sind. Diese Frage scheint aber eine erhöhte Bedeutung durch den kaum zu übersehenden Umstand zu erhalten, dass das Verhältniss zwischen dem gesetzlichen und dem geschichtlichen Bild des Nasiräers durchaus nicht einfacher Natur ist. Handelt es sich doch hiebei keineswegs etwa nur um Ergänzung des einen durch das andere oder den Eindruck, dass im einen Fall weiter ausgebildet und besonderen Verhältnissen angepasst sei was im andern mehr in principieller Allgemeinheit sich darstellt. Vielmehr macht sich in mehreren Punkten geradezu ein Widerspruch bemerklich, der das Wesen der Sache selbst zu berühren scheint. Von einem solchen zu reden, sind wir allerdings, wie es scheint, nicht berechtigt, wenn wir bei dem Theil der Erzählung von Simson und Samuel stehen bleiben, der die Ankündigung ihrer Geburt und ihres Nasiräats enthält. Es lässt sich zunächst nur sagen, dass die jenen beiden Männern zugesprochene Verpflichtung sich nicht mit den Vorschriften in Num. 6 deckt. Während nämlich an letzterer Stelle die Enthaltung vom Erzeugniss des Weinstocks und allerlei berauschendem Getränk mit unverkennbarem Nachdruck in erster Linie genannt wird, tritt beim Nasiräerthum eines Simson und Samuel diese Vorschrift allermindestens hinter der anderen zurück, die das Wachsenlassen des Haupthaars, die Nichtanwendung des Scheermessers verlangt. Sowohl Jud. 13, 5: „Du wirst einen Sohn gebären, dem kein Scheermesser soll auf's Haupt kommen, denn der Knabe wird ein Verlobter Gottes sein von Mutterleibe,“ als 1. Sam. 1, 11: „Wirst Du Deiner Magd einen Sohn geben, so will ich ihn dem Herrn geben sein Lebenlang, und soll kein Scheermesser auf sein Haupt kommen“ lässt keinen Zweifel darüber bestehen, dass gerade

1) Schultz, Alttestamentliche Theologie I, 180.

die Behandlung des Haupthaars die das Wesen des Nasiräats am prägnantesten und eigentlichsten ausdrückende Bestimmung ist. Ja das Verbot des Genusses von Spirituosen wird bei dem Gelübde der Hanna gar nicht einmal erwähnt¹⁾ und in der Einleitung zur Geschichte Simsons ausdrücklich nur für dessen Mutter auf Dauer der Schwangerschaft statuirt (Jud. 13, 4. 13. 14), welch letzterer Umstand in der Luther'schen Uebersetzung in Folge falscher Voraussetzung unterdrückt ist.²⁾ Ganz unberührt aber bleibt bei beiden Beispielen die dritte Vorschrift in Num. 6, wornach der Nasiräer sich in keiner Weise an Leichen, auch nicht an denjenigen seiner nächsten Angehörigen, verunreinigen darf. An die Stelle derselben tritt nur gewissermassen bei Simsons Mutter das Gebot, unreiner Speise sich zu enthalten (Jud. 13, 4. 14). Man könnte nun denken, es sei in jenen geschichtlichen Fällen einfach das für das Gelübde am meisten Charakteristische hervorgehoben, ohne dass die Nichtnennung der mehr untergeordneten Bestimmungen dieselben ausschliesse. Allein geradezu unmöglich wird eine derartige Zurechtlegung, wenn wir das Lebensbild, welches das Richterbuch von Simson gibt, selber in's Auge fassen und mit dem Gesetz in Num. 6 vergleichen. Fällt es schon schwer genug, anzunehmen, dass Simson, der in seiner Lebensgeschichte selbst auf keine Weise (auch Jud. 15, 8 nicht) als Asket sich darstellt, während des siebentägigen hochzeitlichen Trinkgelages zu Timnath sich

1) LXX flicken freilich vor den Worten: *καὶ σίδηρος οὐκ ἀναβήσεται ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ* den Zusatz hinein: *καὶ οἶνον καὶ μέθυσμα οὐ πίνεται*. 1. Sam. 1, 11.

2) Beachte namentlich die mit V. 4 übereinstimmende Wiederholung in V. 7. In V. 13, 14 ist Luthers Text (vgl. die revidirte Uebersetzung) zu ändern; etwa: „Vor allem, das ich dem Weib gesagt habe, soll sie sich hüten. Sie soll nicht essen das aus dem Weinstock kommt; — — alles, was ich ihr geboten habe, soll sie halten.“ Schon Hieronymus hat in V. 12 falsch übersetzt: *quid vis, ut faciat puer, aut a quo se observare debet?* Auch Josephus ändert willkürlich: *παρήνει τε τὰς κόμας αὐτῷ μὴ ἀποκείρειν, ἔστι δ' αὐτῷ πρὸς ἄλλο μὲν πᾶν ποτὶν ἀποστραφὴ τοῦ θεοῦ τοῦτο προστάτιοντος, πρὸς ὕδωρ δὲ μόνον οὐκείότης*. (Ant. V. 8, 2. ed. Richter).

des Weins oder sonstigen geistigen Getränks enthalten habe,¹⁾ so sollte jedenfalls nicht bestritten werden, dass derselbe dem Verbot der Berührung von Leichen wiederholt zuwidergehandelt hat.²⁾ Es hilft nichts, wenn man z. B. mit Bertheau die מַפְלֵת des jungen Löwen und seine גִּירָה (Jud. 14, 8) vor der Berührung durch Simson zum Gerippe abgezehrt werden lässt, die Sache ist und bleibt cadaver und wäre sicherlich anders benannt, wenn nur an rein-genagte Knochen zu denken wäre.³⁾ Ebensowenig liegt etwas daran, ob man den Eselskinnbacken (15, 15) mit Luther „faul“ (טָרֵיחַ) sein lässt, oder ob man richtiger mit „frisch“ übersetzt, es handelt sich abermals um einen Gegenstand, der zweifellos unter den Begriff der Leiche fällt. Auch ist nicht wohl zu begreifen, wie Simson sich, ohne an Leichen sich zu verunreinigen, in den Besitz der 30 Feierkleider gesetzt haben sollte (Jud. 14, 19). Der Widerspruch, der hier im Verhältniss zum Gesetze sich ergibt, muss einfach constatirt werden,⁴⁾ und es erhebt sich unvermeidlich die Frage: wie kommt es, dass der Erzähler der Geschichte Simsons das offenkundige Abgehen des Helden von den Nasiräatsvorschriften nicht als solches kennzeichnet? ferner: ist dieses Schweigen erklärlich, wenn zur Zeit der Aufzeichnung dieser Geschichte die in Num. 6 enthaltenen Vorschriften bereits in der vorliegenden Fassung bestimmt als mosaisches Gesetz angesehen waren?

1) Nach Jud. 14, 10 veranstaltet Simson ein מִשְׁתֶּה (συνήροισις), denn „so war es Brauch bei den jungen Männern.“ Das Trinken galt aber bei den Alten, namentlich im heissen Orient, als der Hauptact eines Gastmahls. S. Winer s. v. Gastmahl. Warum ist über eine Enthaltung Simsons dabei nichts bemerkt?

2) Der Genuss des einem Leichnam entnommenen Honigs (14, 8. 9) widerstreitet überdem der in 13, 14 der Mutter Simsons gegebenen Reinigkeitsvorschrift.

3) גִּירָה ist Leib oder Leichnam, nicht Todtengebein. Vgl. übrigens auch in Beziehung auf letzteres 2 Reg. 23, 14. 20.

4) Das geben ja auch die Talmudisten zu, wenn sie den sog. Simsonsnasiräer nach dem angeblichen Vorgang Simsons selbst durch die Berührung von Todten sich nicht so verunreinigen lassen, dass das gesetzliche Schuldopfer einzutreten hätte. Mischna Nasir 1, 2.

Tritt doch zu dem angegebenen Sachverhalt eine weitere Differenz in dem Umstand, dass das Nasiräat der Gesetzgebung ein aus freier Entschliessung des Trägers hervorgegangener Stand der Weihe ist, während Simson und Samuel durch fremden Willen vor der Geburt hiezu bestimmt werden, wozu noch kommt, dass die Letzteren Zeit Lebens den Charakter des Nasiräers beibehalten mussten, während in Num. 6 lediglich von einer vorübergehenden Verpflichtung an Jahve die Rede ist. Es ist offenbar unstatthaft, an solch auffallenden Differenzen vorüberzugehen, als wären sie nicht vorhanden oder doch von untergeordneter Bedeutung; die Idee des Nasiräats frischweg der Darstellung in Num. 6 zu entnehmen, und jene anders gearteten geschichtlichen Beispiele dabei mitlaufen zu lassen oder als einen Abfall von der Idee zu erklären, während doch zugestanden werden muss, dass „das Nasiräerthum seine grösste Herrlichkeit und Macht im letzten Drittel des Zeitalters der Richter entfaltete,“ und dass Simson „als Anfänger oder doch gewiss als Vorbild aller Nasiräer im Munde der Erzählung galt.“¹⁾ Aber freilich einem Versuch, den fraglichen Stoff von den geschichtlichen Beispielen aus anzufassen, stellen sich gleichfalls unüberwindliche Hindernisse entgegen. Die Gestalt des Samuel, in so scharfen Umrissen sie sich uns im Allgemeinen darbietet, ist gleichwohl nicht so gezeichnet, dass uns irgend welche besondere Erkenntniss des Nasiräerthums daraus zuflösse. Ueber seinen gottgeweihten Haarschmuck wird nichts gesagt; wir müssen annehmen, das Gelübde seiner Mutter sei buchstäblich erfüllt worden, da es sich nicht darum handeln kann, die rabbinische Unterscheidung des נָזִיר עֵלָם vom Simsonsnasiräer (Mischna Nasir 1, 2) auf die Person Samuels anzuwenden. In wie weit er sich als Nasiräer oder als Heiligthumsdiener oder als Prophet an besondere Enthaltungs- und Reinigkeits-

1) Ewald, Alterth. S. 116. Geschichte des Volks Israel. 3. Ausg. II, 563. Inwieweit beide Stellen sich reimen, soll nicht untersucht werden.

vorschriften gehalten habe, lässt sich nicht sagen. Immerhin kann so viel behauptet werden, dass das überlieferte Lebensbild des Mannes keinen Anlass gibt, zu vermuthen, dass Samuel in irgend welcher Richtung Askese getrieben habe.¹⁾ Bei dieser Sachlage bleibt nichts übrig, als Geschichte und Gesetz hinsichtlich unsrer Frage als sich ergänzende und in ihrer Uebereinstimmung, wie in ihrem Widerstreit gleich sehr zu würdigende Quellen zu betrachten.

Zum Ausgangspunkt unsrer näheren Untersuchung können wir füglich den Begriff des Gelübdes nehmen. Denn wie das Nasiräat des Gesetzgebers in Num. 6 unter diesen Begriff subsumirt wird (6, 2 נָזִיר נָזִיר) so finden wir diesen Gesichtspunkt auch beim geschichtlichen Beispiel. Das Gebet der Hanna um einen Sohn mit dem Versprechen, es soll kein Scheermesser auf sein Haupt kommen, ist eingeleitet durch die Formel: וְתִזְכֹּר נָזִיר. Dagegen erscheint allerdings das Nasiräerthum Simsons nicht als Folge eines Gelübdes, sondern als Ausführung dessen, was der Engel Jahves den Eltern vor der Geburt des Kindes anbefohlen hat. Und ähnlich verhält es sich auch mit Johannes dem Täufer, der hier berechtigter Weise mit zur Vergleichung kommt, da „sich wirklich in die höhere Schilderung der Vorgeschichte des Täufers Luc. 1, 15 Naziräisches mischt.“²⁾ Auch hier wird das angekündigte Kind nicht durch den freien Willen der Eltern, sondern durch göttliches Gebot aus Engelmund zu jener dem Nasiräerthum ähnlichen Lebensweise vorherbestimmt, wobei übrigens die Worte des Engels nicht zu übersehen sind: εἰς ἡμετέρας σου καὶ ἡ γυνὴ σου Ἐλισάβετ γεννήσει υἱόν σοι. Diese Anrede verräth, dass die Verheissung des Sohnes einer dringenden, wohl oft wiederholten Bitte des Vaters entspricht, wie schon Bengel treffend bemerkt: prolem ergo petierat, pridem (neque ipse complementi jam exspectationem amplius

1) Auch Vilmar bemerkt: Simson und Samuel lebten ohne asketische Bussübungen inmitten der menschlichen Gesellschaft. A. a. O. S. 447.

2) Ewald, Geschichte des Volkes Israel V, 222.

aluit). Es ist des Zacharias eigene Bitte, nicht eine allgemeine, deren Erhörung der Engel ansagt, und in Folge dieser Erhörung wird ihm sein Weib einen Sohn gebären, der deshalb den bedeutsamen Namen Johannes führen soll. Dass dieses Kind nicht blos für seine Eltern, sondern für sein Volk zugleich ein Freudenbringer sein wird, ist ein erst hinzutretendes steigernes Moment, ähnlich wie die theokratische Bedeutung Samuels als besonderes Moment zur Erhörung der mütterlichen Bitte um einen Sohn überhaupt hinzutritt, und in diesem weiteren Umstand liegt eben auch der Grund dafür, dass die Erscheinung des Engels zur allgemeinen Gebetsstunde im Heiligthum stattfindet. (Man hätte von dieser nächstliegenden Auffassung der Stelle um so weniger abgehen sollen,¹⁾ je nachdrücklicher Elisabeth selbst ihre Freude über die Befreiung von der Schmach der Unfruchtbarkeit äussert (V. 25), wie auch der fortdauernde Schmerz des Vermissens bei beiden Gatten gar nicht weggedacht werden könnte. Dass darum die *δέησις* des Zacharias nicht eine in jenem entscheidungsvollen Augenblick während des Räucherns vor Gott gebrachte sein müsse, wie denn die Zweifelsfrage an den Engel die Ueberraschung deutlich zeigt, versteht sich von selbst; *ἡ „δέησις σου“* sagte dem Vater vernehmlich genug, dass es sich endlich um Erfüllung jenes alten, heissesten Verlangens handle, und dem Erzähler schwebt unverkennbar bei dieser Geschichte das Beispiel des Vaters der Gläubigen vor, dem gleichfalls sein Hauptwunsch erst erfüllt ward, als alle Hoffnung geschwunden war, und den wir ja in höherem Alter noch die Klage vor Gott bringen hören: mir hast Du keinen Samen gegeben (Gen. 15, 3)). Was wir hienach bei den Eltern des Täufers ausgesprochen finden, wird in der Vorgeschichte Simsons nicht einmal erwähnt; es heisst hier nur von dem Weib Manoahs: sie war unfruchtbar und hatte nicht geboren.²⁾ Zeigt sich so

1) So in neuerer Zeit Ewald, Meyer u. a. S. Meyer, Commentar zu Luc. 1, 13. 14. — 2) Josephus weiss auch hier Genaueres anzugeben: *παίδων δ' οὐ γινομένων αὐτῷ δυσσχορῶν ἐπὶ τῇ ἀπαιδίᾳ τὸν θεὸν ἔκτενεν δοῦναι διαδοχὴν αὐτοῖς γνησίαν*. Ant. V, 8, 2.

bei Simson noch weniger, als bei Johannes, eine Spur, die auf ein durch ein eigentliches Gelübde bestimmtes Nasiräerthum hinwiese, so darf doch nicht verkannt werden, dass die hier eingetretene göttliche Anweisung ein nicht ausdrücklich berichtetes Gelübde der Eltern im Grund genommen nicht ausschliesst,¹⁾ dass jedenfalls die durch den Engel erfolgte Verheissung und Anordnung in den Eltern einen Entschluss hervorrief, welcher von einem eigentlichen Gelübde nicht sehr wesentlich sich unterschied. Unter diesen Umständen hat es daher nichts Bedenkliches, wenn Ewald vom Nasiräerthum im Allgemeinen sagt: „Der letzte Grund desselben ist das Gelübde, dessen Macht und Ursprung über aller Geschichte liegt,“ und wenn derselbe auch bei den Eltern Simsons von einem „Gelübde solcher Enthaltensamkeit anstatt des unmündigen oder kaum geborenen Kindes geleistet“ redet.²⁾

Besteht also zwischen Geschichte und Gesetz kein Widerspruch darüber, dass das Nasiräat eine Form des Gelübdes ist, so fällt es damit auch unter den weiteren Begriff des Opfers und pflegt daher mit Recht in den Darstellungen der alttestamentlichen Theologie und Archäologie in diesem Kapitel abgehandelt zu werden.³⁾ Genauer gesagt reiht es sich den Friedopfern an (שְׁלֵמִי), die sofern sie selbstübernommen sind sich in Gelübdeopfer (שׁ' נְדָבָה) und Freiwilligkeitopfer im engern Sinn (שְׁלֵמִי נָדָר) abtheilen.⁴⁾ Zu der erstern Klasse gehört in weiterem Sinn das Nasiräergelübde. Es ist eine freiwillige Darbringung an Jahve, die an die Erfüllung eines Wunsches,

1) Es kommt beidemal in Betracht, dass der Verfasser durch „eine tiefer gefasste und höher gehaltene Darstellung,“ „durch Entwerfen eines himmlischen Bildes“ die wahre Grösse und Bedeutsamkeit der Geschichte wiedergeben wollte. Vgl. Ewald, Geschichte des Volkes Israel II, 575 f.

2) A. a. O. II, 560 f.

3) S. Oehler, Alttestamentliche Theologie I, 462 ff. Ewald, Alterth. S. 113 ff.

4) Vgl. Delitzsch in Riehm, Handwörterbuch des bibl. Alterth. Art. Dankopfer.

an eine besondere göttliche Gnadenerweisung als Bedingung geknüpft ist. Der Name נָדָר aber drückt an sich nur das aus, dass etwas besonderes geschieht, dass für Jahve etwas abgesondert werde, und erweist sich damit als begriffsverwandt mit den zu קָדַשׁ gehörigen Ableitungen, wie dies Vilmar richtig dargethan hat.¹⁾ Durch die Bezeichnung als נָדָר tritt aber zugleich, feststehendem Sprachgebrauch zufolge, das Nasiräergelübde in bestimmten Gegensatz zu denjenigen Gelübden, deren Inhalt nicht sowohl eine positive Darbringung, als vielmehr eine zu Gottes Ehre zu übende Entsagung, also eine Ablobung ist (אָסֵר, אָסֵר Num. 30, 3ff.). Der Zweck eines solchen Enthaltungs-gelübdes ist abgesehen von der zu erwartenden Gnadenerweisung ein wesentlich asketischer, die Seele soll dadurch gedemüthigt (Lev. 16, 31 u. a.), d. h. die fleischliche Begierde soll gedämpft, der sittliche Wille und der Sinn für das Göttliche soll gestärkt werden.²⁾ Es ist das Verdienst Vilmars, die althergebrachte Anschauung, wornach das Nasiräerthum wesentlich und ursprünglich eine Art der Askese wäre,³⁾ als unrichtig erwiesen zu haben, aber seine Darlegung leidet an dem Fehler, dass der in den einzelnen Bestimmungen des Nasiräergesetzes liegende gegentheilige Schein nicht in der rechten Weise beseitigt ist, weil es an einer geschichtlich begründeten, einheitlichen Auffassung des Ganzen mangelt.

Um dies darzuthun, müssen wir vor allem betonen,

1) A. a. O. S. 443.

2) Der Mosaismus kennt und erträgt keine Opfer, deren Inhalt lediglich eine Leibespein des Menschen wäre, und unterscheidet sich dadurch wesentlich vom Paganismus mit seinen entstellenden, verstümmelnden, ertödtenden Leibesqualen, die dem alttestamentlichen Gesetzgeber ein Greuel sind. Eben der mit der Askese unzertrennlich verknüpfte sittliche Zweck hält sie in den Schranken des richtigen natürlichen Masses fest.

3) So bestimmt auch Ewald das Nasiräergelübde als „Leibes- oder Leibeslustopfer“ (Alterth. S. 109) und rechnet es zu den stärkeren Arten von Selbstentbehrungen und Selbstqualen, ganz geeignet, den Menschen durch die ungewöhnliche innere Anstrengung und äussere Erscheinung anhaltender aus seiner gemeinen Schläffheit herauszureissen (S. 113). Dazu vgl. Oehler, Altt. Theol. I, 462 u. A.

dass das Nasiräerthum als solches noch eine andere Seite hat, die uns berechtigt, es dem Prophetenthum nicht nur, sondern auch den eigentlichen theokratischen Aemtern und ganz besonders dem Priesterthum als eine verwandte Erscheinung anzureihen, wie denn Schultz in seiner alttestamentlichen Theologie die Nasiräer in der That mit den Leviten und Priestern zusammenstellt und in demselben Kapitel behandelt (I, 180f.). Man müsste auf diesen Gesichtspunkt schon durch die bekannten Worte des Amos geführt werden: Ich habe aus euren Kindern Propheten auferweckt und Nasiräer aus euren Jünglingen, so gebet ihr den Nasiräern Wein zu trinken und gebietet den Propheten und sprecht: ihr sollt nicht weissagen (2, 11. 12). Wenn hier Amos die Nasiräer seiner Zeit den Propheten an die Seite stellt, so ist sicherlich das Recht zu einer solchen Parallele um nichts weniger in Ansehung eines Simson vorhanden.¹⁾ Bei Simson tritt freilich zumeist der Umstand hervor, dass als der wesentliche Zweck seines gottgeweihten Zustandes der Kampf gegen die Feinde Israels und gefährlichen Nachbarn des eigenen Stammes Dan erscheint,²⁾ dass er also Nasiräer im Dienst eines göttlichen Berufes ist, dessen Aufgabe am nächsten sich mit der des nachmaligen königlichen Amts vergleicht. Wenn aber auch in dieser letztern Richtung ausschliesslich die Thätigkeit des Simson liegt, wobei freilich nicht verkannt werden kann, dass bei keinem „Richter“ (Jud. 16, 31) das Privatinteresse so sehr in den Vordergrund tritt, und die Rache an den Feinden des Stammes und Volkes so sehr als Privatrache erscheint, wie bei ihm, so bringt ihn doch die bei ihm bezeugte andauernde Erregung durch den Geist Jahves (Jud. 13, 25) deutlich genug in Analogie zu den Propheten. Und noch bedeutungsvoller erweist

1) Vgl. Ewald, Gesch. d. V. Isr. II, 563: So verschiedenartig auch beide (Nasiräer und Prophet) in ihrer Aeusserung sein mögen, in dem die tiefsten Kräfte spannenden Glauben, Jahve besonders eigen und von ihm zu ganz besonderem Beruf geweiht zu sein, stimmen sie doch überein.

2) Jud. 13, 5.

sich die Gestalt des für den Dienst am Heiligthum vorausbestimmten Nasiräers Samuel (1. Sam. 1, 11. 22; 3, 1), den wir in der That nach Elis Tod bis zur Erhebung Sauls die dreierlei Functionen des Priesters, Propheten und Königs in freier und originaler Weise zusammenfassen sehen, womit er eben sich als den letzten und vollendetsten Vertreter des Richterthums darstellt. Lehrt so die Geschichte bei den beiden hervorragendsten Beispielen mit dem Nasiräat nicht bloß die Vorstellung eines Gott gebrachten Opfers, sondern auch die einer persönlichen Würde verbinden, so gibt uns hiezu das Gesetz eine nicht minder bemerkenswerthe Anleitung. Die Ablegung des Nasiräergelübdes charakterisirt der Gesetzgeber mit der Formel: **אִישׁ אִזְ אִשָּׁה בִּי יִפְלֵא לַיהוָה נָדָר נָזִיר** (Num. 6, 2), was die LXX mit *ὁς ἂν μεγάλης εὐξήται εὐχὴν* geben, wie dann auch Philo für jenes Gelübde die Bezeichnung *μεγάλη εὐχή* braucht (opp. I, 357). Dem Wortlaut nach besagt der hebräische Ausdruck: So jemand etwas Sonderliches thut, indem er ein Nasiräergelübde gelobt. Vergleicht man hiemit Stellen, wie Lev. 22, 21. Num. 15, 3. 8, in welchen **נָדָר פִּלֵּא** ein Gelübde sondern (thun) bedeutet, so ersieht man, dass der Begriff des sonderlichen Thuns mit dem des Gelübdes wesentlich schon gegeben ist, wie dies in der Natur der Sache liegt; und ist nun auch der Unterschied, den nach Vilmar's Ansicht der Sprachgebrauch zwischen Piel und Hiphil der **פִּלֵּא** in Verbindung mit **נָדָר** machen soll, — da ausser Num. 6, 2 nur die gleichfalls auf Gelobung von Personen bezügliche Stelle Lev. 27, 2 das Hiphil enthält, — nicht als erwiesen anzunehmen,¹⁾ so bleibt unter allen Umständen so viel sicher, dass gerade die obige Formel von Num. 6, 2 eine besondere Nachdrücklichkeit und Feierlichkeit verräth, deren Sinn und Zweck kein anderer sein wird, als das in Rede stehende Gelübde hervorzuheben.²⁾ Weiht ja doch der Nasiräer nicht dieses oder jenes Stück äusseren Besitzes seinem Gott, sondern

1) LXX übersetzen **נָדָר פִּלֵּא** Num. 15, 3. 8 mit *μεγαλῶναι εὐχὴν* und dagegen wieder **נָדָר פִּלֵּא** Lev. 27, 2 mit *εὐξήται εὐχὴν*.

2) Vgl. Philo de victim. p. 653 (Mang.)

recht eigentlich seine eigene Person, so dass er selber ganz und gar ein Gottverlobter wird. Dass er aber in dieser Eigenschaft eine der priesterlichen ähnliche Würde im theokratischen Gemeinwesen annimmt, bestätigt das Gesetz ganz unverkennbar durch die Bestimmungen, die es hinsichtlich der Lebensweise, wie in Betreff des Ausweihungsrituals für den Nasiräer getroffen hat. In letzterer Beziehung ist von Vilmar richtig dargethan worden, dass die Opfer bei der Ausweihung grosse Aehnlichkeit mit den bei Einweihung der Priesterschaft dargebrachten Opfern haben.¹⁾ Es stimmt damit auch die von Vilmar ebenfalls hervorgehobene Aehnlichkeit des für den Fall einer Unterbrechung und Erneuerung des Gelübdes dem Nasiräer vorgeschriebenen Opferrituals mit dem für die Restitution eines Aussätzigen giltigen,²⁾ sofern sich offenbar hierin der Gedanke ausspricht, dass beim Nasiräer dem hohen Heiligkeitsgrad widrigenfalls ein entsprechend hoher Unreinigkeitsgrad gegenübersteht.³⁾ Sehen wir aber auf die die Lebensweise des Nasiräers regelnden Vorschriften, so tritt uns hier eine Aehnlichkeit desselben nicht bloß mit dem Priester überhaupt, sondern vor allem mit dem Hohepriester entgegen. Es ist zunächst das Verbot des Genusses von Wein und sonstigem Rauschtrank, wie es dem Nasiräer ertheilt ist (Num. 6, 3. 4), offenbar eine Verallgemeinerung und Verschärfung der den Priestern gegebenen Verordnung, wornach sie keinen Wein noch sonstige geistige Getränke trinken sollen, wenn sie in die Hütte des Stifts gehen (Lev. 10, 9), — einer Vorsichtsmassregel, deren Zweck die

1) Das Nähere a. a. O. S. 482. Die dem Priester zufallende זֶהוּ הַכֹּהֵן wird nicht eine erhöhte Anerkennung der priesterlichen Mittlerschaft bedeuten, wie Vilmar meint, sondern in Gegentheil dem hohen Grad der Heiligkeit entsprechen, der den Nasiräer dem Priester naherückt, und somit auf einen erhöhten Grad von Tischgenossenschaft hinweisen. S. Keil zu Num. 6, 19. Oehler, Alt. Theol. I, 466.

2) A. a. O. S. 483 f.

3) Aus diesem Grund hat man sich auch an dem von Vilmar auffallend gefundenen niedrigen Opfersatz nicht zu stossen: Das Wesentliche ist eben die Analogie mit dem Aussätzigen.

Erhaltung des nüchternen, klaren Sinnes zum Behuf der Unterscheidung zwischen Heiligem und Unreinem und der richtigen Unterweisung der Gemeinde war (Lev. 10, 10. 11). Wenn aber der Nasiräer sein von keinem Scheermesser berührtes Haupthaar als נֶזֶר אֱלֹהִי d. i. als Weiheschmuck (Diadem) seines Gottes tragen soll (Num. 6, 7), so zeigt Ausdruck und Sache gleich deutlich, dass die Symbolik des Nasiräats derjenigen des Hohepriesterthums parallel geht (in diesem Punkt auch an die Erscheinung des Königs erinnernd), dass das Weihezeichen des Gottverlobten ein Gegenbild des hohepriesterlichen Diadems ist (vgl. נֶזֶר הַקֹּדֶשׁ נֶזֶר שָׁמֶן מִשְׁחָה Ex. 29, 6. 39, 30. Lev. 8, 9. und נֶזֶר אֱלֹהִי Lev. 21, 12), dass es ebendarum seinen Träger den höchststehenden Persönlichkeiten der Theokratie hinsichtlich des Grads der Heiligkeit an die Seite stellt.¹⁾ Nicht minder deutlich lässt die dritte Verhaltensregel, die dem Nasiräer gegeben ist, seine Gleichstellung mit dem Hohepriester erkennen, die Vorschrift: die ganze Zeit über, die er dem Herrn gelobt hat, soll er zu keinem Todten gehen; er soll sich auch nicht verunreinigen an dem Tod seines Vaters, seiner Mutter, seines Bruders oder seiner Schwester, denn das Gelübde seines Gottes ist auf seinem Haupte (Num. 6, 6. 7). Denn genau dieselbe Forderung ergeht Lev. 21, 11 an den Hohepriester (u. z. im Unterschied vom Priester 21, 1—3), nur dass im Nasiräergesetz das Gebot noch eingehender lautet und nachdrücklicher klingt.

Wenn nun schon die Bezeichnung des Nasiräats als eines נֶזֶר nach dem Obigen der Unterordnung desselben unter den Gesichtspunkt der Askese entschieden im Weg steht, zum allermindesten einer Auffassung, die der Enthaltung vom Genuss des Weins und dgl. und vom Scheeren des Haupthaars wesentlich und ursprünglich den asketischen Zweck eines Leibeslustopfers beimisst, so wird eine derartige Ansicht um nichts weniger durch die nachgewiesene tief-

1) Vgl. auch Vilmar a. a. O. S. 467. 474. Dass der lebenslängliche Nasiräer wie der Priester das innere Heiligthum betreten durfte, legt die Erzählung von Jakobus dem Gerechten (Euseb. h. ecc. 2, 23) nahe. S. Ewald, Alterth. S. 116.

gehende Analogie zwischen dem Nasiräer und Priester, bez. Hohepriester widerlegt. Zwar bleibt zwischen beiden der durchgreifende Unterschied des Beamten und der Privatperson: mittlerische Stellung und Thätigkeit kommt nur dem Priester zu, der als Stellvertreter der Gemeinde Jahve im Heiligthum mit dem vorgeschriebnen heiligen Werke naht (Num. 16, 5), während der Nasiräer wie jeder andre Bürger der Theokratie jener Vermittlung für sich selbst und die Seinen bedarf.¹⁾ Aber das hindert nicht, dass der Grad von Heiligkeit der dem Nasiräer als theokratischem Bürger vermöge einer besonderen Selbsthingabe an Jahve zukommt, als ein gesetzlich normirter demjenigen es völlig gleichthut, der dem Hohepriester als Inhaber des höchsten heiligen Amtes eigen ist. Das Mass der Heiligkeit im Sinn des Mosaismus bestimmt sich lediglich nach dem Grad der gesetzesgemäss symbolisirten Zugehörigkeit an Jahve. In dieser Richtung drückt das Gesetz so unzweideutig, als möglich, des Nasiräers und Hohepriesters Gleichheit aus.²⁾ Um so mehr fällt in die Waagschale, dass der Hohepriester, wie der Priester in Israel überhaupt, in keiner Weise als Asket erscheint, sondern im Gegentheil als Repräsentant des vollen, normalen Lebensbestandes, der harmonischen Lebensentfaltung, des ungeschmälernten, zugleich aber geordneten und massvollen Lebensgenusses, wie er Hand in Hand geht mit einer richtigen Pflege und Disciplin des Leibes.³⁾ Je umfassender und bedeutsamer daher die Uebereinstimmung der Symbolik des Nasiräerthums und Priesterthums, ebendamt aber auch die Uebereinstimmung der beiden Stände hinsichtlich der ihnen zu Grund liegenden Idee persönlicher Gottangehörigkeit ist, desto mehr verbietet es sich, das Nasiräat als eine

1) Ein nicht amtliches Eintreten für die Gesamtheit mit „Fürbitte und sühnendem Handeln“ ist selbstverständlich beim Nasiräer so gut, wie beim Propheten und „jedem, der durch persönliche Würde Gott nahesteht“ (Schultz, Alt. Theol. I, 189 f.) möglich.

2) Philo de victim. § 13. Maimonid. More Neboch. §3, 48. Vgl. Oehler, Alt. Theol. I, 464. Keil zu Num. 6 (2. Aufl. S. 217).

3) Lev. 21, 5. 17 ff. Ex. 30, 19. 20. Lev. 10, 9 ff. Ez. 44, 21. Lev. 21, 7. Ez. 44, 22.

Art Askese zu betrachten, und wird es nöthig sein, was in den Nasiräatsvorschriften an Enthaltung gefordert ist, in letzter Instanz auf einen anderen Grund und Zweck zurückzuführen.

Und hierin kann uns auch der Begriff und Namen des נָזִיר selbst in keiner Weise beirren.¹⁾ Obgleich nämlich das Gesetz den Stand des Nasiräers als ein נָזִיר לַיהוָה bestimmt, d. h. als eine Absonderung für Jahve, und denselben Begriff des Absonderns auch braucht, um auszudrücken, dass er sich zu enthalten habe — von Wein und Rauschtrank (מִיַּיִן וְשִׁכָּר נָזִיר Num. 6, 2. 3), so ist doch festzuhalten, dass das mit נָזִיר wurzelverwandte נָזַר (vgl. das arab. نَذَرَ und نَذَرَ) an sich nur den Sinn des Besonderns hat und erst von hier aus je durch Zutritt einer verbindenden oder trennenden Präposition den Begriff des Zusonderns, Weihens (לְ), oder aber den des Absonderns, Enthaltens (מִן) erlangt. Unter diesen Umständen ist נָזִיר nichts anderes als der Jahve Zugesonderte, Geweihte, — ein passiver und positiver Begriff (vgl. נָזִיר אֱלֹהִים Jud. 13, 5. 7. 16, 17), geradeso wie נָזַר die Handlung oder den Zustand der Weihe als positiver Hingabe an Gott (Num. 6, 4. 8. 13. vgl. mit 12) und schliesslich das Zeichen der Weihe, den heiligen Schmuck (des Nasiräerhaars, wie des Priester- und Königdiadems) bezeichnet (Num. 6, 18. 19. Ex. 29, 6. Lev. 8, 9. 2 Sam. 1, 10. vgl. auch Jer. 7, 29).²⁾ Dass endlich der hiermit aus dem Wesen und der Benennung abgeleitete Beweis für die nicht asketische, sondern positive Grundbedeutung des Nasiräats durch die Geschichtsbilder der ältesten und hervorragendsten Nasiräer Simson und Samuel noch ausserdem nachdrücklich bestätigt wird, braucht nach dem in der Einleitung Ausgeführten nur in Erinnerung gebracht zu werden.

1) Aus diesem Namen den Schluss ziehen, dass das Nasiräergelübde eine Ablobung sei (Oehler a. a. O. S. 462), heisst dem Gesetzgeber den Vorwurf machen, dass er dasselbe fälschlicher Weise als נָזִיר und nur so bezeichnet habe.

2) Die Uebersetzung des נָזִיר נָזִיר mit εὐχὴ und des נָזִיר mit ἀγαγίσασθαι ἀγρεύειν in LXX ist demnach gleich wenig zu billigen. Vergl. zu נָזִיר auch noch Gen. 49, 26.

Wir müssen nun aber, nachdem die allgemeinen Gesichtspunkte, die uns durch Gesetz und Geschichte übereinstimmend dargeboten werden, besprochen sind, zur Untersuchung der untergeordneten Punkte, zur Würdigung der im Gesetz enthaltenen Einzelbestimmungen und eben damit zur Erklärung der Differenzen übergehen, die in der Einleitung schon angedeutet worden sind. Und hier ist vor allem die auf den Haarwuchs bezügliche Vorschrift das, was unsere Aufmerksamkeit beansprucht. Denn die Thatsache, dass bei der „hervorragendsten Gestalt“ des Nasiräerthums Simson, wie auch bei Samuel, lediglich der Gegenstand der zweiten Nasiräatsvorschrift in Num. 6, das lebenslänglich unangetastete Wachsthum des Haupthaars als Weihezeichen genannt und angeordnet wird¹⁾, ist doch zu auffallend, um ausser Betracht gelassen zu werden. Oder sollte es wirklich reiner Zufall sein, dass in der Vorgeschichte Simsons das Verbot des Genusses von Spirituosen nur der Mutter für die Zeit ihrer Schwangerschaft ertheilt, aber dagegen auf den zu erhoffenden Sohn mindestens nicht ausdrücklich ausgedehnt wird?²⁾ Sollen wir hierin einen blossen Zufall erblicken auch Angesichts des weiteren Umstands, dass der hebräische Grundtext im Gelübde der Hanna als Merkmal des gottgeweihten Zustands ihres erbetenen Kindes gleichfalls nur jene Observanz in Betreff des Haares erwähnt werden lässt, während der ersten Bestimmung des Nasiräergesetzes nur in einem Einschiesel der griechischen Uebersetzung gedacht wird?³⁾ Ist das alles

1) S. oben.

2) Wenn Rosenmüller sagt: consequens erat, ut, si quis Nasiraeatu perpetuo Deo consecraretur, necesse esset, eandem abstinentiam indici matri et ab ea observari —, so ist damit das in der Erzählung Verschwiegene übersehen und das ausdrücklich Gesagte mit einer Annahme begründet, die eines anderweitigen Haltes entbehrt (Scholia in V. T. Jud. XIII, 4).

3) Es ist beachtenswerth, dass LXX die auf das Verbot von berauschendem Getränk bezüglichen Worte vor der Bestimmung bezüglich des Scheermessers eingeschaltet haben, also der Anordnung der Momente in Num. 6 entsprechend.

Zufall, oder einfach daraus zu erklären, dass die Erzähler¹⁾ neben der auf die Zucht des Haares gehenden Bestimmung die andern als selbstverständlich betrachteten und darum unerwähnt liessen²⁾, — und das, obgleich das Gesetz im Gegentheil die hier übergangene Vorschrift an die Spitze gestellt und sichtlich mit dem stärksten Nachdruck versehen hat? Wir gestehen, dass uns eine solche Auffassung unmöglich ist, und dass wir den Grund dieser auffallenden Erscheinungen nur in einer hier zu Tag tretenden Differenz zwischen der auf Simson und Samuel sich erstreckenden geschichtlichen Ueberlieferung einerseits und der mit dem Nasiräergesetz übereinstimmenden Anschauungsweise der späteren Erzähler (wie auch der späten Uebersetzer) andererseits zu finden vermögen. Wir können uns in der That des Eindrucks nicht erwehren, dass man schon vor der Zeit des prophetischen Erzählers den Zwiespalt zwischen der überlieferten Gestalt Simsons und den in einer späteren Periode festgestellten Obliegenheiten des Nasiräers angefangen hatte, zu empfinden, und dass sich aus diesem Gefühl des Widerstreites das in der Vorgeschichte Simsons der Mutter desselben gewissermassen zum Ersatz ertheilte Weinverbot erklärt; wie es damit auch zusammenhängen mag, dass von der dritten Nasiräatsvorschrift, die sich auf

1) Ueber die Gründe, die Jud. 13 dem prophetischen, 1 Sam. 1 dem theokratischen Erzähler zuweisen lassen, vgl. de Wette-Schrader, Einleitung §. 209. 216. Ueber die Composition der Geschichte Simsons noch besonders Ewald, Gesch. d. V. Isr. II, 567. „Dass die jetzige Bearbeitung Simsons eine frühere Schrift voraussetzt, wird aus dem Inhalt erhellen; dazu kommt die sehr eigenthümliche Farbe der Darstellung und Sprache, welche noch durch die jetzige Gestalt durchleuchtet. Der erste Schriftsteller dieser Simson'schen Sagen lebte sichtbar wohl schon ein paar „Jahrhunderte nach dem Helden und benutzte nichts, als mündliche Ueberlieferungen.“ Von dem letzten Verfasser rührt nach Ewald Jud. 13, 1—24 her.

2) Man könnte allenfalls versucht sein, anzunehmen, bei Simson werde nur das Haar erwähnt, weil gerade dieses und nur dieses in seiner Geschichte eine Rolle spielt. Allein warum wird denn dann das beim Sohne Verschwiegene der Mutter so sehr eingeschärft? Bei Samuel fällt eine derartige Motivirung ohnedem hinweg.

Verunreinigung durch Leichen bezieht, geschwiegen wird. Während also das Zeugniß der Geschichte bei den ältesten und bedeutendsten Nasiräern nur von jener eigenthümlichen Pflege des Haupthaars als symbolischem Merkmale ihres Weihezustandes spricht, so gewinnt es allen Anschein, dass zur Zeit des Jahvisten (prophetischen Erzählers), dem wir die Mittheilung der Geschichte Simsons verdanken, und seines hervorragenden Zeitgenossen Amos vielmehr das Verbot des Genusses von Wein und dgl. als die erste und wichtigste Nasiräatsverpflichtung angesehen wurde. Je mehr diese Auffassung in damaliger Zeit schon feststand, desto leichter möchte es sich erklären, dass die Vorgeschichte Simsons bei der Mutter des Nasiräers das ausdrücklich geschehen lässt, was die Geschichte beim letzteren selbst nicht bezeugt. Und es liegt nicht minder ein Wink in der Aeusserung des Amos (2, 10. 11): so gebet ihr den Nasiräern Wein zu trinken und gebietet den Propheten: ihr sollt nicht weissagen — denn die Parallele lässt deutlich erkennen, dass gerade der Weingenuss zur Zeit des Propheten als das Capitalvergehen eines Nasiräers betrachtet wurde, wobei es dahingestellt bleibt, ob die an dem Haar der Nasiräer ausführbare Entweihung gleichfalls zu geschehen pflegte, oder nicht. Diese das Weinverbot in den Vordergrund stellende Auffassung setzte sich aber so fest im Gemeindebewusstsein, dass die alte Bestimmung bezüglich des Haarwuchses unter Umständen gänzlich zurücktreten konnte, wie wir denn in der späten Zeit eines Johannes des Täuflers das Nasiräerthum einfach durch die Bestimmung charakterisirt sehen: *οἶνον καὶ σίκερα οὐ μὴ πίῃ* (Luc. 1, 15).¹⁾ Beachtet man nun, dass das Nasiräergesetz in Num. 6 gerade diese Vorschrift der

1) Ewald lässt so die Rechabiten aus den Nasiräern hervorgehen, indem „sie von ihnen noch den Urgrundsatz der Enthaltensamkeit vom Wein beibehielten, dagegen das Gelübde, das Haupthaar wachsen zu lassen, aufgaben oder statt dessen das uralte Zeltleben in der Einsamkeit des Landes fortzusetzen gelobten.“ Alterth. S. 118. Dass es sich Acta 18, 18 nicht um ein Nasiräergelübde handelt, ist hier nicht darzuthun. Vgl. Ewald Gesch. d. V. Isr, VI, 465. Alterth. S. 112.

Enthaltung von Wein und Rauschtrank aller Art ebenfalls in den Vordergrund stellt, das Verbot der Haarschur dagegen in die zweite Linie rückt, so wird es auf Grund des Dargelegten wahrscheinlich, dass die Abfassung jenes Gesetzes abschnitts in eine spätere, — jedenfalls diesesits der Zeit eines Simson und Samuel liegende — Periode fällt, in welcher die Idee des Nasiräats, wie sie aus jenen kraftvollen und naturwüchsigen Gestalten uns entgegentritt, bereits eine gewisse Modification erlitten hatte. Ueber das Wesen der letztern wird aber kaum ein Zweifel bestehen können. Es ist in dieser Hinsicht nicht zu übersehen, dass das Nasiräergesetz gerade den Gedanken des *הזיר מין נשקר*, also diejenige Vorschrift, die am eigentlichsten eine Enthaltung von einer Art Genuss verlangt, an die Spitze stellt. Hat man auf Grund dieser Thatsache das Nasiräat überhaupt als eine Art Askese betrachtet, so lag der Fehler zunächst in einer unberechtigten Verallgemeinerung, indem man denselben negativen Gesichtspunkt, auch bei den folgenden Vorschriften betonte, obgleich es z. B. bei der Vermeidung der Berührung von Leichen um eine Entsagung im obigen Sinn sich gar nicht handeln kann. Aber so viel ist immerhin richtig, dass die Fassung des Nasiräergesetzes von der Aufnahme des asketischen Moments in die Idee jenes Gelübdes zeugt, also von einer inzwischen erfolgten Fortbildung dieser Idee, die sicherlich im Zusammenhang mit anderweitigen Bewegungen innerhalb des Gebiets alttestamentlicher Frömmigkeit und allgemeineren Zeitverhältnissen gestanden hat. Es ist unmöglich, hiebei jener eigenthümlichen Erscheinung nicht zu gedenken, die etwa ein Jahrhundert vor der Zeit des Jahvisten und des Propheten Amos, am Anfang des 9. Jahrhunderts, auftritt und ein bedeutsames Licht auf die damalige religiöse Geschichte Israels wirft. Damals geschah es, dass Jonadab, der Sohn des Rechab, „eine Gesellschaft solcher sammelte, welche die wahre Religion so streng, wie sie sie fassten, in der allgemeinen Volksgesellschaft ungestört ausüben zu können verzweifelten, die sich daher in die Wüsten zurückzogen und wie einst ganz Israel unter Mose das beschwer-

liche Zeltleben allen Reizen des Städtelebens vorzogen.“¹⁾ Wir haben vielleicht in dieser Secte eine in letzter Beziehung von der gewaltigen Persönlichkeit des Elia ausgehende theokratisch conservative Bewegung zu erblicken²⁾, deren Reaction ebenso gegen den unmittelbaren Abfall vom Gott Israels gerichtet war, d. h. gegen den im Schwang gehenden Baalsdienst, (— wie wir denn den Mann der grossen Umwälzung, Jehu, seine Reform gerade mit Hilfe jenes Jonadab, als eines Mannes von hohem Ansehn, ausführen sehen), wie sie auch gegen den mittelbaren Abfall ihrer Zeit ankämpfte, gegen den schon durch Ahab in's Ungemessene gesteigerten Luxus, gegen die im Zusammenhang mit einer religiös und sittlich lockeren Regierung hereinbrechende Uebercultur mit ihren schlimmen Folgen. Es ist kein zu grosses Wagniss, einen Zusammenhang zwischen der im 8. Jahrhundert nachweislichen und auch in Num. 6 sich kundgebenden Aufnahme und Betonung des asketischen Moments in der Anschauung vom Nasiräerthum und andererseits jener rechabitischen Sectenbildung anzunehmen, mit andern Worten zuzugeben, dass die von der salomonischen Zeit an veränderten Religions- und Culturzustände eine Reaction des strengtheokratischen Geistes hervorrufen mussten, die auch einzelne Erscheinungen der Frömmigkeit, wie das Nasiräerthum, in der fraglichen Weise beeinflussen und modificiren konnte. Hatte aber wirklich in jenem Zeitraum der mit dem Nasiräat verknüpfte Gedanke einer Askese, eines freiwilligen Verzichts auf gewisse sinnliche Genüsse zum Zweck der Belebung und Läuterung der Frömmigkeit, mehr und mehr im allgemeinen Bewusstsein Wurzel gefasst, so werden wir es ganz begreiflich finden, dass in späteren Zeiten jenes Gelübde, u. z. als ein gemäss Num. 6 nur vorübergehendes, geradezu den Bussübungen (Fasten und dgl.) an die Seite gestellt wurde, wie denn z. B. in 1 Macc. 3, 49 die Bestellung von Nasiräern als Theil

1) Ewald, *Gesch. d. V. Isr.* III, 543. Vgl. 2 Reg. 10, 15 ff. Jer. 35.

2) Ewald a. a. O. S. 542 f.

eines umfassenden Bussverfahrens unter Judas Makkabäus erscheint.¹⁾

Angesichts dieses Sachverhalts möchte man beinahe versucht sein, die Frage aufzuwerfen, ob das Nasiräat allerältester Zeit nicht überhaupt nur jene Eine Bestimmung bezüglich des Haarwuchses enthielt, also einfaches, wenn auch ausserordentliches, nicht das Haar nur, sondern die Person betreffendes Haargelübde war, und das Verbot von geistigen Getränken und allem, was vom Weinstock kommt, erst hernach sich anschloss, — u. z. vielleicht im Zusammenhang mit dem Bestreben, den altherwürdigen und absonderlichen Gebrauch dem System des mosaischen Cultes ordentlich einzuverleiben? Wir glauben auf Grund unsrer Abwägung der Momente diesen Hergang wenigstens als nicht unmöglich betrachten zu sollen, und thun dies, indem wir sogleich darauf hinweisen, dass die Posteriorität wenigstens der dritten Vorschrift des Gesetzes (Verunreinigung durch Leichen) längst auch von andern erkannt ist.²⁾ Wichtiger ist uns aber ein andrer Umstand. Zu dem Erfund, der sich uns bei der Vergleichung von Num. 6 und der Erzählung von Simson und Samuel ergeben hat, kommt nämlich, dass sich auch rein an sich betrachtet die Verpflichtung hinsichtlich des Haares gegenüber der vorgeschriebenen Enthaltung von Spirituosen als das Eigenthümlichere darstellt.³⁾ Denn während letzteres Verbot theilweis, wie das Verbot der Verunreinigung durch Leichen ganz und gar, den Nasiräer und den Priester zusammenstellt,⁴⁾ demnach möglicherweise

1) v. 47: *καὶ ἐνήστευσαν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ καὶ περιεβάλοντο σάκκους καὶ σποδὸν ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτῶν καὶ διέρρηξαν τὰ ἱμάτια αὐτῶν* v. 49: — *καὶ ἤγειραν Ναζιραίους, οἱ ἐπλήρωσαν τὰς ἡμέρας.*

2) So auch von Vilmar a. a. O. S. 476 (wenigstens als möglich).

3) Derselbe: „die Verpflichtung, das Haar ungeschoren zu tragen, ist der eigenthümlichste Charakterzug des Gelübdes.“ S. 449. „Der Begriff der Heiligkeit muss im langen Haar mehr nach seinem innersten Wesen und in höherem Grad, als durch die übrigen vom Nasiräer übernommenen Verpflichtungen zum Ausdruck kommen.“ S. 460. Vgl. auch Ewald, *Alterth.* S. 372.

4) Vgl. Lev. 10, 9. Ez. 44, 21. Josephus c. Ap. 1, 22 *τοπαράπαν οἶνον οὐ πίνοντες ἐν τῷ ἔθῳ* Ewald bezieht die Gesetzesvorschrift auch

irgend einmal vom Priester auf den Nasiräer übertragen worden sein kann, weil eben eine Gemeinsamkeit der Idee beider Stände erkannt wurde, so besteht zwischen den Vorschriften bezüglich der Haartracht des Nasiräers und Priesters keinerlei Aehnlichkeit, ist vielmehr die dem erstren geltende Bestimmung mit der dem Priester gegebenen geradezu unvereinbar, da letztere an die Sitte der Laien sich anschliesst. Es geht nämlich aus Lev. 10, 6. 21, 10 vgl. mit Lev. 13, 45. Num. 5, 18. Ez. 44, 20 deutlich hervor, dass der Priester wie der gemeine Mann das Haar schor, übrigens nicht kurz, oder gar unmittelbar über der Kopfhaut, was ein Zeichen der Trauer war (נָדָה Job 1, 20 Micha 1, 16. vgl. das Ausraufen der Haare und das Bestreuen derselben mit Staub oder Asche Esra 9, 3. Job 2, 12. 2 Sam. 13, 19 u. a.), sondern so, dass es nur gegipfelt wurde und noch immer herabwallte.¹⁾ Ein ungehemmtes Wuchernlassen des Haupthaars dagegen war dem Priester für den Fall, in welchem es nach einem übrigens seltneren Brauch allein sich darum handeln konnte, bei der Trauer, ausdrücklich verboten.²⁾ Man sieht: das Charakteristische des Nasiräats prägt sich lediglich in der zweiten Vorschrift von Num. 6 aus, während die erste, wie die letzte, jenes Gelübde, bez. den dadurch gesetzten Zustand nur unter den Gesichtspunkt priesterlicher Reinheit und Weihe subsumirt. Es braucht kaum bemerkt zu werden, dass auch diese Erwägung keineswegs dazu angethan ist, an der Ursprünglichkeit

auf den amtlichen Dienst des Priesters ausserhalb des Heiligthums a. a. O. S. 372.

1) גָּזַח 2 Sam. 14, 26 u. a.

2) Das Verbum פָּרַע bedeutet an den angegebenen Stellen nicht das „Blössen des Haupts“ (Luther; LXX ἀποκαθαροῦν, ἀποκαλύπτειν) oder Abscheeren des Haupthaars, wie auch Vilmar noch auf Grund einer unrichtigen hebräischen und arabischen Etymologie annimmt (a. a. O. S. 449 f), sondern das Auflösen, d. h. das Freiwachsen — oder Fliegenlassen des Haars (Ez. 44, 20 וְשִׁעָרוּ לָא וְפָרַע). Vgl. Gesenius, Wörterb. 8. Aufl. s. v. Knobel zu Lev. 21, 10. Keil zu Lev. 10, 6 und Kamphausen in Riehms bibl. Handwörterb. Art. Haar. Der bei den Israeliten seltene Trauerbrauch, das Haar wachsen zu lassen, war bei Egyptern, Griechen und Römern der gewöhnliche.

der Vorstellung vom Nasiräat, die die geschichtlichen Gestalten Simsons und Samuels hervorrufen, uns zweifeln zu machen.

Mit dem angegebenen Ideenzusammenhang ist uns nun aber auch der Weg zu einer symbolischen Erklärung der beiden secundären¹⁾ Nasiräatsvorschriften gezeigt, und wir können auch hierin Vilmar nicht folgen. Denn derselbe hat in dem Bestreben, „die von Andern gelegentlich hingeworfenen Meinungen zu einer wissenschaftlichen Gesamtansicht zu verarbeiten“, nicht bloß Verschiedenes, sondern auch Verschiedenartiges und mehr oder weniger Unverträgliches zu vereinigen gesucht und so eine Gesamtanschauung gewonnen, die der Einheitlichkeit und Klarheit entbehrt und den massgebenden Gesichtspunkt auf die Seite rückt. Wir werden, um zu erkennen, in welchem Sinn gerade die in Frage stehenden beiden Bestimmungen zu der ursprünglichsten specifischen Verpflichtung des Nasiräers hinzugetreten sind, uns wesentlich durch die Ueberzeugung leiten lassen, dass Nasiräer und Priester, insbesondere Hohepriester, einer gemeinsamen Idee einen symbolischen Ausdruck verleihen, und werden demgemäss uns hüten, ähnliche Erscheinungen, wenn sie nachweislich im Grund andrer Art sind, gleichviel ob sie bei Israel oder auf fremdem Boden sich zeigen, als Quellen der Erklärung zu benützen. Wenn jene gemeinsame Grundidee die der vollständigen persönlichen Angehörigkeit und Hingebung an Gott ist, so kann kein Zweifel sein, dass eben diese Zugehörigkeit und darum Heiligkeit in der persönlichen Erscheinung des Nasiräers wie des Priesters sich darstellen soll als in einer solchen, welche an göttliche Lebensreinheit und Lebensvollkommenheit symbolisch erinnert. Wir machen dies offenbar mit demselben Recht, wie hinsichtlich der Vermeidung der Verunreinigung durch Leichen, auch in Beziehung auf die Enthaltung von Wein und ähnlichem Getränke geltend. Es ist in dieser Richtung vor allem noch einmal zu betonen, dass der Zweck

1) Wenn nicht der Zeit, so jedenfalls der Idee nach.

des den Priestern gegebenen Verbots keineswegs ein asketischer ist, wie wir einen solchen überhaupt in der dem Priester durch's Gesetz vorgeschriebnen Lebensweise vergeblich suchen würden; der Zweck jener Priestervorschrift ist gar nicht auf Seiten der Person des Priesters und seiner Frömmigkeit gelegen, sondern vielmehr auf Seiten seines Amts und Dienstes. Er soll, wenn es sich um letztern handelt, den bezeichneten Genuss meiden, um sich gegen einen Zustand gestörten Bewusstseins zu sichern, der mit der priesterlichen Würde unvereinbar und darum nothwendig ein Aergerniss für die Gemeinde, aber auch ein Hinderniss für die Ausübung seines Berufs wäre. Wir vermögen sonach in jener Anordnung nur eine durch das Interesse des Dienstes und der Amtswürde, wie des Heiligthums, geforderte Vorsichtsmassregel zu erblicken, und diesen objectiv-symbolischen Gesichtspunkt der Wahrung der Würde eines heiligen Standes und Berufs im Gegensatz zu einem subjectiv-pädagogischen¹⁾ halten wir auch für das ältere Nasiräerthum fest, treten aber zugleich auch entschieden der von Vilmar gegebenen Deutung entgegen, wornach „in der Vermeidung des Weinstocks durch den Nasiräer eine symbolische Aussonderung von der profanen, das ursprüngliche Verhältniss zu Jehovah gefährdenden Cultur“ zu erblicken wäre.²⁾ Vilmar gibt einerseits zu, dass eine Pflanze nach hebräischen Begriffen überhaupt nicht unrein sein könne (— was übrigens genauer zu bestimmen wäre; s. weiter unten), dass insbesondere der Weinstock für eine hervorragende Gnadengabe Jehovahs gegolten habe, wie er ja in der symbolischen Bildersprache der Propheten sogar das Volk als Eigenthum Jehovahs repräsentire und daher in gewissem Sinn selbst als heilig gelten könne. Um so auffallender findet er es andrerseits, dass gerade alles vom Weinstock Kommende, nicht blos Getränk, sondern auch festes, trockenes Erzeugniss jener

1) Diesen behauptet Vilmar S. 470. Selbstverständlich reden wir oben vom nächsten Zweck und leugnen damit die allgemeinere Wahrheit von Gal. 3, 24 nicht.

2) A. a. O. S. 474.

Pflanze,¹⁾ mit solcher Strenge verboten sei, da doch „so gut, wie die Weinbeere jede Pflanze, aus der ein יִשְׁכַּר be-
reitet wird, die Lüsternheit des Nasiräers reizen“ konnte,
also ebenso sehr zu verbieten war.²⁾ Dieser Umstand lässt
ihn zum angenommenen pädagogischen Grund der Vorschrift
noch einen auf den Weinstock speciell sich beziehenden
aufsuchen, und dabei kommt er auf den Gesichtspunkt
eines Protests gegen die Cultur, wie er einen solchen auch
im zweiten Verbot des Gesetzes Num. 6 erkennen will.
Zur Begründung dieser Ansicht beruft sich Vilmar³⁾
darauf, dass die Enthaltensamkeit von Wein und die Ver-
abscheuung des Weinstocks stetige Begleiterin der noma-
dischen Lebensweise sei, und im Besondern auf das Bei-
spiel der schon oben besprochenen Secte der Rechabiten.⁴⁾
Dass es sich nun bei dieser Secte um eine Opposition
gegen die Cultur, eine Rückkehr zur einfacheren, den
Anforderungen ernster Religiosität mehr entsprechenden
nomadischen Lebensweise gehandelt hat, ja dass ihr völliger
Verzicht auf den Genuss von Wein u. dgl. eine mit eigent-
licher Askese verwandte Massregel sei, ist schon ausge-

1) Zu den in der Stelle enthaltenen unsichern Wörtern und mehr-
fachen Etymologieen vgl. Ewald, Alterth. S. 114f. Vilmar S. 468f.

2) Ewald und ihm nach Vilmar (u. z. im Zusammenhang mit
seiner Gesamtauffassung) verstehen unter dem יִשְׁכַּר Num. 6, 3 gleich-
falls eigentlichen Wein (mit Honig und andern süßen Stoffen gemischt).
Allein יִשְׁכַּר bedeutet gewöhnlich ein geistiges Getränk aus Datteln
und andern Baumfrüchten, Gerste, Honig u. s. w. bereitet (vgl. Kamp-
hausen in Riehms Handw., Art. Getränke), und es liegt kein Grund
vor, das Wort im Nasiräergesetz anders zu verstehen, als im Priester-
gesetz Lev. 10, 9, wo diese gewöhnliche Bedeutung auch von Ewald
zugegeben wird (Alterth. S. 372). Dass in Num. 6 das Erzeugniss des
Weinstocks so detaillirt und vollständig verpönt wird, erklärt sich
daraus, dass diese Pflanze als Hauptrepräsentant der berauschenden
Naturerzeugnisse anzusehn ist.

3) Von der völlig irreleitenden Gegenüberstellung des גֶּפֶן הַיָּדֵן
Jud. 13, 14 und des גֶּפֶן הַשִּׁדָּה 2. Reg. 4, 39 als dem cultivirten und dem
„wilden Weinstock“ (letzteres sind aber wilde Gurken!), wie sie Vilmar
S. 468 einficht, können wir absehen.

4) A. a. O. S. 471f. Es werden hier auch ähnliche Sitten fremder
Völker (Nabatäer, alte Araber, Muhammedaner) in Vergleichung gebracht.

sprochen, und wir leugnen nicht, dass in diesem Fall der Weinbau neben andrem als Symbol der Cultur erscheint. Aber wir bestreiten, dass der Weinstock auch in unsrem Fall, beim Weinverbot des Priesters und Nasiräers, als dieses Symbol gefasst sei. So wenig es gelingen wird, zu beweisen, dass sich in der Idee und Erscheinung des israelitischen Priesters irgend ein Gegensatz gegen die Cultur ausspreche, — wir denken besonders an die Amtstracht desselben, die von den Erzeugnissen menschlicher Culturarbeit so unzertrennlich ist, wie das Heiligthum selbst, — so wenig können wir uns zu einer derartigen Anschauung beim Nasiräer verstehen. Geht es nicht an, dem Priester den Wein, der doch ein wesentliches Stück des Opfers ist, als das „Symbol der profanen, das ursprüngliche Verhältniss zu Jahve gefährdenden Cultur“ u. z. gerade dann, wenn er amten will, verboten sein zu lassen,¹⁾ so müssen wir auf eine solche Motivirung auch beim Nasiräer verzichten, so gewiss wir für beide Gestalten der Theokratie eine so stark ausgeprägte gemeinsame Grundidee gefunden haben, und so gewiss wir bei den grossen geschichtlichen Nasiräern Simson und Samuel in keiner Weise einen Gegensatz gegen die Cultur zu entdecken vermögen. Wir müssen demnach in der Vilmar'schen Deutung eine Eintragung, eine Verwechslung fremdartiger Dinge erblicken, während wir dagegen eine schon frühzeitig eingetretene Umdeutung der das Getränke betreffenden Observanz in's Asketische laut Obigem allerdings annehmen.

Aber auch bei der zweiten Vorschrift des Nasiräergesetzes, in der sich das Specifische des Gelübdes am ursprünglichsten und bedeutsamsten ausdrückt, können wir der Ansicht Vilmars, wornach es sich wesentlich um „Aus-

1) Es will auch mit dieser dem Nasiräat zugeschriebenen Symbolik sich wenig reimen, dass der Weinstock des Sabbath- und Jubeljahrs selber „Nasiräer“ heisst (Lev. 25, 5. 11). Wie kann die Pflanze als unbeschnittene so heissen, wenn sie durch's Nasiräat überhaupt als Symbol der profanen Cultur gekennzeichnet wäre? — Dass Vilmars Unterscheidung des wilden und cultivirten Weinstocks nicht hieher gehört, wurde schon bemerkt.

sonderung des Menschen aus dem Bereich profaner Cultur“ handelt,¹⁾ nicht ohne Weiteres beitreten. Was zunächst den Hinweis auf die schon im sogen. Bundesbuch Ex. 20, 24 gegebene Anweisung für den Altarbau betrifft, welche die Verwendung von behauenen Steinen (אֲבִנִּים) verbietet, mit der Begründung: wenn du dein eisernes Werkzeug darüber schwingst, so entweihst du ihn (וַתְּחַלְלֶהָ), so lässt sich allerdings nicht leugnen, dass hier eine höchst alterthümliche, über den Mosaismus hinaufreichende Anschauung sich ausspricht, welche in der die Natur bearbeitenden, sie willkürlich gestaltenden und in ihren ursprünglichen Bestand gewaltsam eingreifenden Thätigkeit des Menschen eine Entweihung derselben erblickt, die sich mit der nothwendigen Beschaffenheit der heiligsten gottgeweihten Stätte, des Altars nicht verträgt.²⁾ Es steht offenbar nichts im Weg, auch das vom Scheermesser verschonte, in ungestörtem Wachsthum belassene Haar des Nasiräers als in jenem mit der unveränderten natürlichen Beschaffenheit gegebenen Zustand der Weihe befindlich zu denken. Ebenso ist zuzugeben, dass die Idee des Sabbathjahrs und Jobeljahrs eine verwandte Vorstellung in sich schliesse, indem hier die Arbeit des Menschen speciell als Culturarbeit, deren Zweck, Gebrauch und Genuss der Natur durch den Menschen selbst ist, den Charakter des Entweihenden erhält (vgl. auch Deut. 20, 6. 28, 30. 21, 3. Num. 19, 2. 1. Sam. 6, 7), wobei übrigens nicht zu verkennen ist, dass der hier hervortretende Gesichtspunkt des menschlichen Gebrauchs und Genusses der Naturerzeugnisse hinsichtlich des Haars beim Nasiräer gar nicht in gleicher Weise Geltung hat. Die spätere Gesetzgebung hat die Parallele selbst gezogen, indem sie gerade den im Sabbath- oder Jobeljahr ungehemmt wachsenden Weinstock als Nasiräer bezeichnet (Lev. 25, 5. 11).³⁾ Dagegen

1) A. a. O. S. 460.

2) Vgl. Spencer, de legibus Hebr. ritual. II, 6. Von einer puritas nativa kann allerdings Angesichts Gen. 3, 17 nur relativ die Rede sein.

3) Gerade der Weinstock, (nicht auch andere in jenem Jahr frei wachsende Culturpflanzen), wird dem Nasiräer nach genannt, weil eben der erstere im Nasiräergelübde eine besondere Bedeutung und Hervor-

ist die Beziehung der auf die Obstbäume bezüglichen Vorschrift Lev. 19, 23, die Vilmar gleichfalls als Argument gebraucht, ein unzweifelhafter Missgriff. Wenn dort der Obstertrag der drei ersten Jahre als „Vorhaut“ der Bäume bezeichnet wird, so soll nach Vilmar damit der Zustand der Bäume während jener Zeit als ein jungfräulicher (!) dargestellt sein, während durch jenen Ausdruck doch offenbar die ersten Früchte als unrein und deswegen ungeniessbar charakterisirt sind,¹⁾ womit etwas Aehnliches ausgesprochen ist, wie im Gesetz der Beschneidung: „die Voraussetzung, dass dem natürlichen Leben eine Unreinigkeit anhaftet, welche für die zur Bundesgemeinschaft mit Gott Berufenen aufgehoben werden soll.“²⁾ Sind ja doch nach Lev. 22, 27 (vgl. Ex. 22, 29) auch die opferbaren Thiere in den ersten acht Tagen unrein. Dass jene Vorschrift in Betreff der Obstbäume ausser jenen symbolischen auch noch andere gute Gründe (materieller und pädagogischer Art³⁾) haben kann, soll nicht bestritten werden, aber gerade der Gesichtspunkt, um den es sich in unsrem Fall handelt, ist der Stelle Lev. 19, 23 fremd und entgegengesetzt. Ebenso wenig beweisen für den angegebenen Sinn und Zweck des Haargelübdes beim Nasiräer die von Vilmar dem Islam und dem Hinduismus entnommenen Parallelen etwas. Denn die Dinge, die der Mekkapilger während seiner Weihezeit (نَسْرًا) zu beobachten hat, und zu denen auch das Nichtscheeren der Haare des ganzen Körpers gehört (— beim Nasiräer bezieht sich die Verordnung nur

hebung gefunden hat, Dagegen suchen wir den Grund nicht ursprünglich in dem starken, üppigen Wachsthum der Pflanze, das allerdings den Vergleich begünstigte. Keil weist auf die *viridis coma* des Weinstocks bei Tibull und Propertius hin; dasselbe Bild ist aber bei den römischen Dichtern vom Laub, den Stängeln u. s. w. bei den verschiedensten Gewächsen gebraucht.

1) S. Keil z. St.

2) Oehler, alttest. Theol. I, 295.

3) Vgl. Michaelis, mos. Recht IV, 149. Winer, bibl. Realwörterb. Art. Obstbau. Ewald, Alterth. S. 221 („Schonung der Natur“). Mischna Orla 1, 10.

aufs Haupthaar aus Gründen, die von selbst erhellen werden), fallen in die Kategorie der Askese und berühren sich ebendaher mit Buss- und Trauerceremonien.¹⁾ Desgleichen ist das unversehrte lange Haar des indischen Anachoreten (die *jaṭā*) „die Haartracht der Asketen und der Trauernden“,²⁾ womit die gesetzliche Diät desselben vollkommen übereinstimmt.³⁾ Dass aber das Nasiräerthum mit derlei Symbolik zumal in seiner eigenthümlichsten und ursprünglichen Bestimmung bezüglich des Haarwuchses nichts zu schaffen haben kann, geht aus der früheren Erörterung von selbst hervor. Wenn wir also einen Vergleichungspunkt nur in den beiden erstgenannten Fällen anerkennen, so geschieht auch dies nur bedingter Weise. Während nämlich die Gesetzesvorschriften in Ex. 20, 24 und Lev. 25 wesentlich den negativen Zweck haben, die profanirende Thätigkeit des Menschen zu verhindern, die äussere Natur vor dem Einfluss des Menschen zu bewahren, um ihr dadurch ihre Weihe zu erhalten oder wieder zu verleihen, so geht die auf das Wachsenlassen des Haars gerichtete Bestimmung des Nasiräats vielmehr auf ein Positives: die Erzeugung des Haars als eines für das Gelübde wesentlichen Symbols u. z. vermöge der dem Menschen selbst innewohnenden Naturkraft. Sofern also von einem der cultivirenden Thätigkeit des Menschen entgegengesetzten Verhalten beim Nasiräer die Rede sein kann, trifft dies nur in mittelbarer, untergeordneter Weise die Behandlung des Haupthaars. Auch in diesem Stück widerspricht somit das Nasiräergelübde dem Geist des mosaischen Gesetzes überhaupt nicht, das eine geordnete Körperpflege, namentlich sofern es sich um Reinheit

1) Vgl. besonders Sure 2, 192 ff; bei Vilmar S. 458 auch noch Citate aus der neueren Literatur. Nach R. Bechai und J. D. Michaelis wäre allerdings das Nasiräerhaar ein Trauerzeichen! Vgl. auch die 30 Tage der späteren Observanz mit dem 30tägigen Trauertermin (Num. 20, 29. Deut. 34, 8).

2) Petersburger Sanskritwörterbuch s. v. **जटा** (*jaṭā*).

3) Manu Dharmāṣ. VI, 6 ff.

und Reinlichkeit handelt, in jeder Weise unterstützt und fördert.¹⁾

Ebendamt sind wir aber auch der Erklärung des ursprünglichen Sinns der Haarvorschrift des Nasiräats nähergetreten, und zugleich der Erklärung der Bedeutung und des Ursprungs dieses Gelübdes überhaupt. Das Nächste, um was es sich hiebei handelt, ist von Vilmar u. A. richtig erkannt worden,²⁾ so freilich, dass Ersterer auch hier der Versuchung nicht widerstehen konnte, anderweitige Momente hereinzuziehen und dadurch den einfachen Sachverhalt unklar zu machen. Es geschieht dies durch den aus allerlei, hier nicht näher zu prüfenden Analogieen des classischen und sonstigen Alterthums und ausserdem aus der Ausführung des Apostels Paulus in 1. Cor. 11 (bez. der Kopfbedeckung der christlichen Frauen in der Gemeindeversammlung) geschöpften Gedanken, dass „die Bekleidung des Hauptes durch das Haar oder als Ersatz dafür durch eine künstliche Kopfbedeckung irgend welcher Art Zeichen der Abhängigkeit von einer höheren Macht sei“,³⁾ dass demnach das Haar des Nasiräers auch ein Verhältniss der Abhängigkeit von Gott, eine bestimmte Art, Gottes Eigenthum zu sein, bekunde,⁴⁾ „wie die Bedeckungen und Verzierungen an den Häuptern des Hohepriesters und Königs, welche den gleichen Namen (כִּנֹּרֶת) führen.“ Wir gestehen — um bei dem biblischen Theil der Beweisführung Vilmars stehen zu bleiben —, dass wir nicht einzusehen vermögen, wie die von Paulus eine *ἐξουσία* genannte Kopfbedeckung des Weibes (1. Cor. 11, 10) eine Analogie des hohepriesterlichen oder königlichen Diadems sein soll: wir müssen in der ersteren allerdings

1) Dass das Cerimoniell des Nasiräers andrer Art ist, als das des muhammedanischen Wallfahrers, hätte schon daran ersehen werden können, dass letzterem sogar das Kämmen der Haare durch die heilige Sitte verboten ist.

2) A. a. O. S. 477—81. Schultz, altt. Theol. I, 181. Oehler, altt. Theol. I, 465.

3) A. a. O. S. 461.

4) A. a. O. S. 462f.

ein Zeichen der Abhängigkeit, in letzterem aber ebenso bestimmt ein Zeichen der Macht und Würde erblicken, eine Zierat, die ihren Träger als Repräsentanten der „königlichen Herrlichkeit des Bundesgottes“ bezeichnen soll. Gerade als Träger eines נָזִיר ist der Nasiräer auf eine besondere Art εἰζὼν καὶ δόξα τοῦ Θεοῦ (1. Cor. 11, 7) und nicht dem Weib, sondern dem Mann in dessen natürlicher Herrscherstellung zu vergleichen. Die Vorstellung des Abhängigkeitssymbols ist daher nur geeignet, zu verwirren, wenn auch der Gedanke, dass das Nasiräat eine besondere Abhängigkeit von Gott darstelle, an sich vollkommen richtig ist. Die richtige Auffassung des Haarschmucks des Nasiräers ergibt sich nur, wenn wir die bedeutsame Bezeichnung desselben als נָזִיר massgebend sein lassen, wie dieses das symbolische Verhältniss zwischen Nasiräer und Hohepriester nach Obigem geradezu fordert. Der Haarschmuck des Nasiräers ist ebensosehr, wie des Hohepriesters Diadem, Symbol der Würde, so dass auch an ihm „die Majestät und Heiligkeit des unsichtbaren Gottes zur Erscheinung kommt“. ¹⁾

Es fragt sich aber, wie die Haarkrone zu solch hoher symbolischer Bedeutung gelangen konnte. Darauf ist schon von andern eine nicht unrichtige Antwort gegeben worden mit dem Hinweise darauf, dass das Haar als ein Ertrag des Körpers, ein Product der physischen Lebenskraft und desshalb als ein Sinnbild der letzteren betrachtet sei, ²⁾ worauf ja auch die angezogene Stelle des Amos hindeutet, wenn die Nasiräer gerade aus den Jünglingen erweckt

1) Vilmar a. a. O. S. 467.

2) Ewald, Alterth. S. 115. Oehler, alttest. Theol. I, 465. Auf eine derartige Vorstellung scheinen allerdings auch verschiedene classische Bräuche (Haaropfer) hinzuführen. S. Vilmar S. 479. Eine näherliegende Bestätigung gibt offenbar das mit dem Nasiräat nicht zu verwechselnde reine Haargelübde (wobei nur das Haar, nicht der Mensch selbst Gott gelobt wird), wovon Josephus berichtet: τοὺς γὰρ ἢ νόσσοι καὶ ἀπονομήτους ἢ τισιν ἄλλαις ἀνάγκαις ἔθος εὐχεσθαι τὸ τριάκοντα ἡμερῶν ἢς ἀποδώσειν μέλλοιεν θυσίας, οἶνον τε ἀγεῖσθαι καὶ ξυρῆσθαι τὰς κόμας (B. Jud. II, 15, 1). Das Haar als Product der Lebenskraft ist Dankeszeichen für die Lebensrettung.

wurden. Ein merkwürdiges Licht wirft hierauf die Gestalt Simsons, bei welchem das Haar nicht bloß als Product, sondern als Träger der Leibeskraft erscheint (Jud. 16, 17. 19. 22ff.). Eben als dieses Sinnbild der Leibes- und Lebenskraft ist dann das Haar gewissermassen Symbol der Persönlichkeit geworden, womit es, wie Vilmar richtig bemerkt, zusammenzuhängen scheint, dass bei der durch's Gesetz geregelten Ausweihung des Nasiräers das geschorene Haar in die Opferflamme des Altars geworfen wird.¹⁾ Offenbar genügt aber diese Erklärung des Haarsymbols nur für jene Seite der Betrachtung des Gelübdes, wornach es eine Art Opfer ist. Der Haarschmuck des Nasiräers erhält danach jene wichtige Bedeutung, sofern er eben Symbol der sich selbst mit all ihrer Lebenskraft Gott opfernden Persönlichkeit ist. Daraus erhellt aber gerade das nicht, in wiefern derselbe ein נֶזֶר, also ein dem hohepriesterlichen (und königlichen) ähnliches göttliches Würdezeichen ist, und bei jener Erklärung stehen bleiben, heisst daher ein wesentliches Moment übersehen. Wir müssen uns erinnern, dass der hohepriesterliche Schmuck und insonderheit das Diadem des Hohepriesters eine theologische Symbolik enthält, dass jene Würdezeichen auf die erhabenen Eigenschaften und Thätigkeiten des unsichtbaren Gottes sinnbildlich hindeuten sollen.²⁾ Gilt das vom נֶזֶר des Hohepriesters, so ist bei der auffallenden Parallele des Nasiräers ein Aehnliches zu vermuthen. Mit Recht, wie uns dünkt, hat Schultz in der Erscheinung des Hohepriesters die königliche Herrlichkeit des Bundesherrn und seine Lichterscheinung abgespiegelt gesehen. Welche Vorstellung von Gott ist es wohl, die der Symbolik des Nasiräats zu Grund liegt? Wir antworten: die Idee Gottes als der Quelle des Lebens (Ps. 36, 10), der heiligen und vollkommenen Lebenskraft. Und von hier aus erhalten wir eine einheitliche Erklärung der sämtlichen Nasiräatsvorschriften, die uns beweist, dass die Zeit, welche an die ursprüngliche und

1) A. a. O. S. 481.

2) Vgl. die betreffende Ausführung in Schultz, altt. Theol. I, 188

specifische Bestimmung die beiden andern anfügte, das Verständniss des eigentlichen Wesens des Nasiräergelübdes vollkommen besass. Es ergibt sich nämlich aus jener Grundvorstellung von Gott vor allem die Symbolik der Haarkrone: sie soll als Bild der ungeschwächten physischen Kraftausstrahlung und unbeeinträchtigten Lebensfülle auf den hindeuten, dem der Nasiräer sich geweiht hat, und der selbst das Leben im vollkommensten Sinn ist.¹⁾ Aber auch das Verbot des Genusses berauschender Getränke und vor allem des Weins weist symbolisch auf jenen hin, dessen Wesen volles, reines, heiliges Leben ist, sofern es vom Gottgeweihten schlechterdings einen Zustand fernhalten soll, der nicht bloß an thierische Stumpfheit und Unreinheit (vgl. Gen. 9, 21. Hos. 4, 11. Hab. 2, 5), sondern an den Tod erinnert. Endlich versteht es sich von selbst, dass der, welcher in eine absonderliche Abhängigkeit von Gott und Gemeinschaft seines Lebens getreten ist, alle Berührung mit demjenigen zu meiden hat, was dem Tod verfallen, also aus der Sphäre des göttlichen Lebens schlechthin ausgeschlossen ist. Man sieht, dass die der priesterlichen Lebensordnung entnommenen Verpflichtungen gerade solche sind, in denen dieselbe theologische Grundidee sich ausspricht, wie in der ursprünglichsten Bestimmung des Nasiräergelübdes selbst.

Mit unsrer bisherigen Darlegung ist freilich die Frage noch nicht beantwortet, ob „das strengere Nasiräerthum eines Simson und Samuel gegen das leichtere gehalten, das ältere oder das spätere“ ist.²⁾ Wir können nach dem Gezeigten unter dem leichteren nur das vorübergehende überhaupt im Gegensatz zum lebenslänglichen verstehen, wobei das erstere aus den dargelegten Gründen nicht in der ausgebildeten Form von Num. 6 zu denken ist. Es ist in dieser Beziehung vor allem zu bemerken, dass es verkehrt wäre, jene strengere Form ohne Weiteres als eine

1) In heidnisch roher Weise tritt die Symbolik der Haartracht auf, wenn Herodot von arabischen Stämmen berichtet: *τῶν τριχῶν τὴν κορυφὴν κείρεσθαι φασὶ κατὰ περὶ αὐτὸν τὸν Διόνυσον κεκάρθαι* (III, 8).

2) Ewald, Alterth. S. 117.

spätere Schöpfung zu betrachten. Gerade das, was bei Simson und Samuel auffällt, dass nicht der Nasiräer selbst, sondern ein fremder Wille das Gelübde vollzieht, was einen Widerspruch mit dem Begriff des נָזִיר als eines selbständigen und freiwilligen in sich zu schliessen scheint, ist genauer betrachtet ein Kennzeichen der Alterthümlichkeit. Auch Ewald, der betont, dass das Nasiräerthum jener beiden Helden nur die höchste Ausbildung einer schon bestehenden Sitte sei, dass eine solche Bestimmung des Kindes durch die Eltern nicht der Anfang des Nasiräerthums überhaupt sein könne, gibt ausdrücklich zu, dass die Alterthümlichkeit der strengeren Sitte deshalb im Allgemeinen nicht bezweifelt werden müsse, da das Buch der Ursprünge auch dem Heiligthum geschenkte Kinder kenne, wie es andererseits das Nasiräerthum sogar auf Mose selbst zurückführe, von dem doch sicher nur das höhere Prophetenthum abgeleitet werden könne.¹⁾ In der That enthält der Umstand, dass Simson und Samuel ohne ihren eigenen Willen Nasiräer geworden sind, nichts Befremdendes, sobald man im Auge behält, wie es dem Geist des höheren Alterthums ganz entspricht, dass die Eltern frei und endgiltig über das Lebensschicksal des Kindes entscheiden, dass sie in einem Gelübde über die Bestimmung ihres Kindes mit der gleichen Vollmacht, wie bei irgend einem Stück ihres Besitzes verfügen.²⁾ Auch das Gelübde eines Jephtah und seine Ausführung ruht auf der Voraussetzung, dass die Tochter des Vaters Eigenthum ist, wenn auch die patria potestas nach mosaischem d. h. späterem (cf. Gen. 22) Recht die Gewalt über Tod und Leben des Kindes nicht in sich befasste. Steht aber das der Geburt des Kindes vorausgehende elterliche Gelübde, wodurch über dasselbe verfügt wird, mit den Anschauungen des hohen Alterthums im Einklang, so ergibt sich im Uebrigen die Ausdehnung eines solchen Gelübdes auf Lebendauer von selbst. Andererseits

1) A. a. O. S. 117. 107.

2) Vgl. Riehm, bibl. Handwörterb. Art. Eltern. Dazu s. Hermann, griech. Privatalterth. (2. Aufl.) S. 71ff. Lange, röm. Alterth. I, 100ff. Marquardt, röm. Privatalterth. I, 3ff.

wird sich aber auch kein entscheidender Grund auffinden lassen, warum die leichtere Form des Gelübdes nicht gleichfalls in ältester Zeit schon sollte bestanden haben; wenigstens scheint uns daraus, dass die beiden ältesten uns geschichtlich bekannt gewordenen Nasiräer das lebenslängliche Gelübde auf sich haben, kein sicherer Schluss gegen die Alterthümlichkeit jener andern Form gezogen werden zu können, und liegt es am nächsten, anzunehmen, dass sich schon in ältester Zeit das lebenslängliche und unfreiwillige Nasiräerthum auf Grund eines vorausgegangenen elterlichen Gelübdes an das auf eigenem Gelübde beruhende, nur auf einen Theil des Lebens sich erstreckende als eine weitere Entwicklung und Darstellung derselben Idee angeschlossen habe.

Zum Verständniss von 2. Thess. 2, 3—12.

Ein Beitrag zur Kritik des 2^{ten} Thessalonicher-
briefes

Von

Wilhelm Bahnsen

Prediger an der St. Philippus-Apostel-Kirche in Berlin.

Während das weite Gebiet neutestamentlicher Schriftforschung durch die historisch-kritischen Untersuchungen der neueren Theologie vielfach geklärt worden ist und auch manches Resultat, trotz des wiederholten Einwandes der Apologetik, hat festgestellt werden können, sind die Thessalonicherbriefe wohl etwas stiefmütterlich behandelt worden. Der Grund mag darin zu suchen sein, dass sich in diesen Briefen beim ersten Blick wenig Punkte finden, an denen die historische Kritik ihre Hebel ansetzen könnte. Nachdem indess bei den Untersuchungen über andere neutestamentliche Schriften ziemlich umfangreiches Material im Detail herbeigeschafft ist, dürfte es vielleicht an der Zeit sein, mit den so anderweitig gewonnenen Anhaltspunkten von Neuem an die Thessalonicherbriefe heranzutreten. Vorliegende Zeilen wollen hinsichtlich des zweiten dieser Briefe auf Einzelheiten hinweisen, welche hinsichtlich des kritischen Endurtheils über denselben vielleicht der Berücksichtigung werth sein dürften. Denn die Stelle cap. 2, 3—12, welche hier behandelt werden soll, ist entschieden in unserm Briefe der Abschnitt, bei welchem die Frage nach der Abfassungszeit entschieden werden muss.

Nicht das ist meine Absicht auf den Sprachgebrauch dieses Abschnittes hier näher einzugehen, obwohl ich der Ansicht bin, dass auch durch Untersuchungen auf diesem Gebiet die von mir in folgendem entwickelten Gedanken eine Stütze finden würden. Diese Zeilen behandeln vielmehr die Frage, welches näher die Gedanken des Verfassers von 2. Thess. 2, 3—12 sind, die in dieser Stelle nur einen kurzen Ausdruck fanden und welche Bedeutung dieser Abschnitt im Zusammenhange des Ganzen hat.

Zunächst handelt es sich darum, das Gesamtbild, welches unser Abschnitt bietet, klar zu zeichnen. Dieses stellt sich uns aber durchaus als Zukunftsgemälde dar. Der Verfasser redet von Dingen, die er selbst noch nicht verwirklicht gesehen hat, sondern erst von der Zukunft erwartet. Wir haben eben ein Bild vor uns von den letzten Kämpfen und dem herrlichen Siege des Gottesreiches. Den Glanzpunkt desselben bildet die *ἡμέρα τοῦ κυρίου*, an welcher der Heiland als Weltrichter durch das *πνεῦμα* seines Mundes den *ἄνομος* vernichtet. Vorauf geht die volle *ἀποκάλυψις*

1) Von Vers 3 ab übersetze ich wie folgt: Niemand möge euch täuschen auf irgend eine Weise; denn, wenn nicht zuerst der Abfall gekommen ist und offenbart worden der Mensch der Sünde, der Sohn des Verderbens, der Widersacher und Sicherhebende über Jeden, der Gott genannt wird und über Alles, was verehrt wird, sodass er sich setzt in den Tempel Gottes, erweisend von Sich, dass er Gott sei. — Erinnert ihr euch dessen nicht, dass ich noch bei euch seiend euch dieses sagte? Und jetzt wisset ihr, was aufhält, damit er offenbart werde zu seiner Zeit. Denn das Geheimniss der Gottlosigkeit ist bereits wirksam; nur der jetzt Zurückhaltende, bis der aus dem Wege geschafft wird — und dann wird der Gottlose offenbart werden, welchen der Herr Jesus vertilgen wird durch den Hauch seines Mundes und vernichten durch die Erscheinung seiner Gegenwart, dessen Gegenwart sein wird, gemäss der Wirksamkeit des Satans in Verbindung mit allerlei Krafterweisung, Zeichen und Wundern der Lüge und allerlei Trug zur Ungerechtigkeit für diejenigen, welche verloren gehen, dafür dass sie die Liebe zur Wahrheit nicht angenommen haben, damit sie gerettet würden. Und deshalb schickt ihnen Gott Wirksamkeit der Verführung, damit sie glauben der Lüge, auf dass gerichtet werden alle, die nicht glaubten der Wahrheit, sondern Gefallen hatten an der Ungerechtigkeit.

eben dieses *ἄνομος*, dessen Auftreten näher geschildert wird. Hier ist nun aber der Punkt, wo das Zukunftsbild des Apostels mit seiner Gegenwart in Verbindung steht. Gemäss jener Ansicht der apostolischen und nachapostolischen Zeit, dass das Ende des *αἰὼν οὗτος* schon in unmittelbarer Nähe sei, reichen die *ὀδῖνες* der letzten Katastrophe bereits in die Gegenwart herein. In der Gegenwart ist das *μυστήριον τῆς ἀνουίας* schon thätig, nur die volle *ἀποκάλυψις* steht noch aus. — Es hiesse das ganze Bild unseres Verfassers zerstören, wollte man in rationalisirender Art leugnen, dass derselbe beim *ἄνομος*, beim wiedererscheinenden Christus und beim *κατέχων* an Personen denke, wollte man z. B. den *ἄνομος* zu einem blossen Princip (Pelt) verflüchtigen oder ihn deuten als die einstige vollendete Herrschaft des Atheismus (Nitzsch), wollte man ferner unter der *παρουσία* nichts anderes verstehen, als den Sieg des Gottesreichs (Pelt), wollte man endlich unter dem *κατέχων* an die sittlichen Ordnungen des Völkerlebens (Luthardt) denken u. s. w. Für dogmatische und praktische Zwecke mögen solche und ähnliche Gedanken ihre Verwendung finden, um den religiösen Gehalt unserer Stelle dem modernen Bewusstsein näher zu bringen, als Resultat gesunder Exegese kann aber nur gelten, dass unsere Stelle, wie ein persönliches Erscheinen des Erlösers, so ein persönliches Erscheinen eines *ἄνθρωπος τῆς ἀμαρτίας* voraussetzt, ja dass auch der *κατέχων* eine Person sein muss, wenn diese Person auch zugleich als Vertreter einer Sache, des *κατέχων* gedacht ist.

Soweit nun das in unserer Stelle gezeichnete Bild ein Zukunftsgemälde ist, wäre es ein müssiges Unternehmen, wollte man versuchen, seine Gestalten mit geschichtlich bereits aufgetretenen Persönlichkeiten zu identificiren. Theils möchte man nämlich doch selbst beim supranaturalistischen Standpunkt geneigt sein, dem Verfasser die Fähigkeit abzusprechen, seine Gestalten concreter zu schauen, als er sie in seinem Bilde darstellt, theils aber würde gerade der Umstand, dass man seine Gestalten bereits als aufgetreten ansieht, zeigen, dass man dem Apostel widerspräche, der dieselben eben ans Ende der Weltentwicklung verlegt. Alle

jene im Laufe der Zeit gemachten Versuche dieser Art, bei denen man unter dem *ἄνθρωπος* entweder an Muhamed oder an den Papst oder an die Reformatoren oder an Napoleon u. s. w. dachte, sind daher völlig werthlos und von der Geschichte bereits gerichtet. Indess Eins lehrt uns die Geschichte dieser Versuche, nämlich, dass die jedesmalige Gegenwart, sobald sie aus einzelnen Symptomen auf die Nähe der Endkatastrophe glaubt schliessen zu müssen, nur zu geneigt ist, grade dasjenige auf Wirkungen des *ἄνθρωπος* zurückzuführen und als Vorboten seiner nahen *ἀποκάλυψις* anzusehen, was in ihr das religiöse Gemüth am meisten befremdet, erregt, ja in Angst versetzt. Warum sollten wir nun aber nicht Aehnliches auch beim Verfasser unseres Briefes voraussetzen? Obwohl daher das in unserm Abschnitt entworfene Zukunftsbild nur Gegenstand unserer Untersuchungen sein kann, wo es die damalige Gegenwart berührt, so müssen wir uns doch die Möglichkeit offen halten, dass auch das Bild des an sich Zukünftigen zugleich von den Vorgängen der Gegenwart beeinflusst ist oder dass das vom Verfasser als etwas Zukünftiges Hingestellte ihm als nothwendige Consequenz seiner Gegenwart erscheint.

Wichtig ist nun aber für unsere Frage alles, was an apokalyptischen Vorstellungen theils im christlichen, theils im jüdischen, theils im heidnischen Volksglauben vorhanden war. Gerade das ist ja dem religiösen Vorstellen eigen, dass es stets an Vorhandenes anknüpft, theils es sich aneignend, theils es verwerfend, theils es umgestaltend und umdeutend. Was zunächst die jüdischen Vorstellungen anlangt, so ist zu erinnern an Ezechiel 38 und 39, wonach vor Anbruch der besseren Zeit erst der Gog aus Magog auftritt und überwunden werden muss. Ferner ist zu erinnern an jene Thaten des Antiochus Epiphanes, der den jüdischen Cultus auf alle Weise unterdrückte und verhöhnte, ja sogar (nach 2. Mac. 6, 2) im Tempel zu Jerusalem einen Zeusaltar aufrichtete, der mit dem Namen „Gräuel der Verwüstung“ im Volksmunde benannt wurde (Dan. 9, 27 — 11, 31 — 12. 11. Mat. 24. 15). Es ist vor Allem daran

zu erinnern, welche Vorstellungen diese That im Danielbuche erzeugte. Zu erinnern ist endlich daran, wie im Jahre 41 n. Chr. Caligula den Befehl gab, sein Bild im Tempel zu Jerusalem aufzustellen und dies nothwendig als Erfüllung der Danielweissagung aufgefasst werden, ja in christliche Kreise eingedrungen dazu beitragen musste, dem Bilde von der Endkatastrophe neue Züge zu verleihen. Was sodann das Heidenthum anlangt, so ist nicht zu verkennen, von welcher Bedeutung für unsere Frage der Volksglaube geworden ist, dass Nero, jenes Scheusal auf dem Throne der Cäsaren, im Jahre 68 nicht gestorben sei, sondern zu den Parthern entkommen, zurückkehren werde (Sueton. Nero 57), um mit Rom den unheilvollsten Kampf zu beginnen. Es ist unverkennbar, wie z. B. in der Apocalypse dieser Glaube wiederkehrt (cap. 13, 18 und 17, 11). Vom Genannten ist indess wohl dasjenige Material zu unterscheiden, welches Christus selbst, welches die in den ersten Christenkreisen bewegten Gedanken ihrerseits zu den Zukunftsbildern hinzugetragen haben. Wichtig sind in dieser Beziehung die eschatologischen Aeusserungen Jesu, wichtig jener Zug des Urchristenthums, wonach bei aller Hochschätzung staatlicher Ordnungen dennoch die ganze Gedankenwelt um die nahe bevorstehende βασιλεία τοῦ θεοῦ gruppirt wurde. Ersteren verdankt jedes Zukunftsbild in christlichen Kreisen die persönliche Wiederkunft Jesu, letzterem die Umbildung von Persönlichkeiten und Vorgängen des politischen Lebens zu solchen, die das religiöse, speciell das kirchliche Leben beeinflussen. So kommt es denn, dass die Figur des Antichrists offenbar heidnischen und jüdischen Ursprungs ist und dabei doch schliesslich durchaus zu einer Macht auf kirchlichem Gebiet sich gestaltet. Der Antichrist der johanneischen Briefe hat beispielsweise sein Gebiet nur auf kirchlichem Boden, und zwar in der Irrlehre. Darauf weist 1. Joh. 2, 18, wo es heisst: καθὼς ἠκούσατε ὅτι ἀντίχριστος ἔρχεται καὶ νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν, ferner 2. Joh. 7: ὅτι πολλοὶ πλάνοι ἐξῆλθαν εἰς τὸν κόσμον, οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί. οὗτός ἐστιν ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀντίχριστος, endlich 1. Joh. 4, 3: καὶ

παῦν πνεῦμα, ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν, ἐκ θεοῦ οὐκ ἔστιν, καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ τοῦ ἀντιχρίστου, ὃ ἀκηκόατε ὅτι ἔρχεται, καὶ νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἤδη.

Nach diesen Vorbemerkungen wende ich mich nun einer kurzen Kritik der wichtigsten Ansichten zu, welche auf Grund einer wirklich historischen Behandlung unserer Stelle aufgestellt sind. Ich beginne dabei mit der von Weiss in seiner biblischen Theologie vertretenen Auffassung¹⁾ (Vergl. auch Schneckenburger, „Zur Lehre vom Antichrist“ in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 1859 III. S. 405f). Danach liegt die Sache so: Eine principielle Feindschaft gegen das Christenthum hat dem Apostel sich bisher eigentlich nur im ungläubigen Judenthum gezeigt. Daher nimmt Paulus an, dass die Feindschaft des Judenthums gegen das Evangelium sich erst bis zum vollen Abfall von Gott und seinem Gesetz steigern wird. Während die Urapostel noch von der Gesamtbekehrung Israels die Endvollendung abhängig glaubten, denkt der von dem jüdischen Fanatismus verfolgte Heidenapostel, der als Jude selbst das Christenthum verfolgt hat, die Endkatastrophe abhängig von der Vollendung der Verstockung des ungläubigen Judenthums. Aus diesem geht dann der Pseudomessias hervor, der in gotteslästerlicher Anmassung und mit satanischen Kräften ausgerüstet die Welt zum Glauben an seine Lüge verführen wird. Dieser Pseudomessias kann nur gedacht werden als der Held der jüdischen Revolution, der im Sinne des fleischlichen Judenthums das messianische Reich proclamirt und die Weltherrschaft erobert, um sein Verführungswerk über die ganze Welt auszudehnen. Dem steht freilich noch ein Hinderniss im Wege, die römische Weltmacht und ihre Rechtsordnung. Sie, die sonst den Paulus gegen die Angriffe der Juden geschützt, ist das κατέχον. In der jüdischen Revolution wird der mit übermenschlichen Kräften ausgerüstete Pseudomessias diese Macht niederwerfen und dann ist die Welt reif zum Gericht.

Ich sehe hier ab von denjenigen Gründen, welche sich

1) Dieselbe ist in allen Auflagen ziemlich dieselbe geblieben.

aus einer principiellen Verschiedenheit in der Beurtheilung des von der Apostelgeschichte überlieferten Materials ergeben. Wenig Gewicht lege ich auch dem bei, was Hilgenfeld schon gegen Schneckenburger betonte (S. 648 seiner Einleitung), dass schwer zu erklären ist, woher bei einem jüdischen Antimessias der Zug der Selbstvergötterung kommen sollte. Erwähnt sei ferner hier nur, dass unsere Stelle nach meiner Meinung bereits den Volksglauben von der Wiederkunft Neros voraussetzt, zumal eine Abhängigkeit derselben von der Apocalypse unverkennbar ist. (Vergl. S. 694). Näher möchte ich dagegen auf Folgendes eingehen:

1. Bedenklich scheinen mir bei der Ansicht von Weiss die Ausdrücke *ἄνομος* und, wenn es zu lesen wäre, *ἄνθρωπος ἀνομίας*. Weiss ist dabei genöthigt, eine bittere Ironie gegenüber den Gesetzesdienern anzunehmen. Jedoch scheint mir dies um so gewagter, als Paulus sonst nie den Gesetzesdienern thatsächlich *ἀνομία* vorwirft. Paulus hat den Gesetzesdienst in seiner Berechtigung nie verkannt. Er ist vielmehr stets bemüht gewesen, wie den Griechen ein Grieche, so den Juden ein Jude zu sein. Bedenklicher aber wird die Annahme der bewussten Ironie noch dadurch, dass Paulus sonst gerade immer den Heiden im Gegensatz zu den Juden *ἀνομία* vorwirft. Ich erinnere an Römer 1, 28ff. Wenn Weiss zudem zwar den Widerstand der Heiden gegen das Evangelium zugiebt, aber meint, ein principieller sei derselbe nur von Seiten des Judenthums gewesen, so kann ich dies wenigstens als Ansicht des Verfassers des zweiten Thessalonicherbriefes nicht als erwiesen erachten. Dieser Brief erwähnt die Juden überhaupt mit keiner Silbe. Alles weist vielmehr darauf, dass die Gegner, mit denen der Verfasser es zu thun hatte, sich in der christlichen Gemeinde befanden oder Heiden waren. Ja ich meine, dass die Annahme ziemlich nahe liegt, dass diejenigen, deren Feindschaft der Verfasser im Antichrist gipfeln sah, solche waren, welche sich *διὰ πνεύματος, διὰ λόγου, δι' ἐπιστολῆς* ὡς *δι' ἡμῶν* beeinflussen liessen. Auf Pauli Worte oder Briefe werden aber doch Juden sich sicher nicht berufen haben.

2. Bedenklich scheint mir auch die Auffassung der ἀποστασία. Ich halte es zunächst nämlich für unmöglich, darunter an den politischen Abfall vom römischen Reich, etwa in der jüdischen Revolution, zu denken. Denn der Zusammenhang mit einem ἄνθρωπος ἁμαρτίας scheint doch darauf zu führen, dass man die ἀποστασία nicht auf politischem, sondern auf religiös-sittlichem, vielleicht richtiger kirchlichem Gebiet suche. Auf dasselbe scheint mir in Vers 4 der Ausdruck ἀνομία zu führen, der dem ἀποστασία doch parallel ist. Auf politischem Gebiet sucht nun allerdings auch Weiss die ἀποστασία nicht, wenigstens nicht in erster Linie, vielmehr spricht er von einem Abfall von Gott und seinem Gesetz. Die in Aussicht genommene politische Revolution des Pseudomessias ist also zugleich als Abfall von Gott gedacht, als Höhepunkt der Christusfeindschaft, die den Apostel bereits in der Gegenwart verfolgt. Mithin muss der Apostel in der jüdischen Feindschaft gegen sich schon einen Abfall von Gott gesehen haben. Ich will nicht direct behaupten, dass ein solcher Gedanke mit dem paulinischen System absolut unvereinbar wäre, aber Bedenken regen sich doch gegen die Annahme eines solchen. Das Entscheidende scheint mir zu sein, dass man naturgemäss bei ἀποστασία in Christenkreisen an einen Abfall vom Christenthum denkt. Darauf weist z. B. auch der Gebrauch des ἀφιστάναι 1. Tim. 4, 1. Während die dort erwähnte ἀποστασία, bei der πνεύματα πλάνα und διδασκαλίαι δαιμονίων wirksam sind, wie hier τέρατα ψεύδους und ἐνέργεια πλάνης (Vers 9 und 11), während, sage ich, jene ἀποστασία sicher ein Abfall ist, der auf kirchlichem Boden sich vollzieht, wird die ἀποστασία hier wohl nicht anders zu verstehen sein.

3. Weiss erinnert daran, dass, wie bei Daniel, so auch hier der Abfall sich in einer Person concentrirte. Der aus dem Abfall des Judenthums sich erhebende Mensch der Sünde, in welchem die noch verdeckt wirkende ἀνομία desselben zur vollsten Offenbarung komme, könne nur selbst ein Jude und zwar der Pseudomessias sein. Auch dies scheint mir bedenklich und zwar deshalb, weil Paulus

mit der ganzen Tradition seines Volkes gebrochen haben würde, die doch eben so bestimmt auf eine Zuspitzung der Sünde gerade im Heidenthum wies. Will man sagen, Paulus habe bei seiner Bekehrung thatsächlich mit dem Judenthum gebrochen, dann übersehe man doch nicht, welche Stellung er auch nachher noch zum alten Testament einnahm. Macht man darauf aufmerksam, dass ja Christus selbst vor falschen Messiasen gewarnt habe, so darf man doch nie ausser Acht lassen, dass diese Vorstellung eine andere ist, als die von einer schliesslichen Gipfelung der Sünde in einem Einzigen. Ueberdies vergessen wir nicht, wie bei der Abfassung unseres Briefes durch Paulus dem Verfasser jene Vorgänge unter Caligula noch in Erinnerung sein müssten, bei denen die landläufige Erklärung der Danielstelle doch gerade die entgegengesetzte gewesen wäre. Vergessen wir nicht, wie Caligulas Treiben keineswegs nur gegen das Judenthum allein gerichtet gewesen, sondern gegen den Monotheismus überhaupt.

4. Hiermit hängt ein Weiteres zusammen. Das ist die Erklärung des κατέχων und κατέχον. Unter diesem sollen wir, wie ja die meisten Ausleger empfehlen, auch nach Weiss an die römische Weltmacht und ihre Rechtsordnungen denken. Es ist ja richtig, dass nach der Apostelgeschichte Paulus gegen Angriffe und Anklagen der Juden vielfach durch die römische Macht gerettet ward. Aber dass er deshalb schon in ihrem Repräsentanten, dem römischen Kaiser, den Damm gesehen haben sollte, welcher dem Andringen des jüdischen Antichristenthums noch im Wege stehe, ist mir mehr als zweifelhaft. Bei aller Achtung, die Paulus vorm Staate, auch vorm römischen hatte, ist mir doch fraglich, ob er ihm je eine so bedeutende Rolle angewiesen haben sollte, namentlich gegenüber dem Judenthum. Vergessen wir doch auch hier nicht jene That Caligulas.¹⁾ Ich meine, Paulus bringt dem κατέχον

1) Bei denjenigen Auslegern, welche unsern Brief für unächt halten und zur Zeit seiner Abfassung bereits Verfolgungen der Christen durch den heidnischen Staat annehmen, dürften noch weit bedeutendere Schwierigkeiten für die genannte Erklärung des κατέχον sich ergeben.

und κατέχον viel zu grosse Sympathien entgegen, als dass wir diese Erscheinung wo anders, als in christlichen Kreisen sehen könnten. Was mir indess bei der fraglichen Erklärung immer der Hauptanstoß gewesen, das ist die wunderbar geheimnissvolle Sprache des Apostels. Was sollte ihn bewogen haben, hier nicht offen mit dem rechten Namen zu nennen, was er meint? Fast hat es doch den Anschein, als erlaubten bestehende Verhältnisse dem Verfasser nicht, offen Namen auszusprechen. Schliesslich sei auch noch erwähnt, dass die Leser erst seit Kurzem den κατέχων und das κατέχον als solche kennen gelernt haben. Wie passt das zum römischen Staat und zum römischen Kaiser? ¹⁾ Welches soll zudem das wichtige Ereigniss sein, durch welches den Lesern diese neue Erkenntniss aufgegangen?

5. Noch bedenklicher wird die Ansicht von Weiss, weil er unsern Brief in der ersten paulinischen Zeit entstehen lässt. Er muss so nämlich annehmen, dass Paulus schon zu Anfang seiner Wirksamkeit die Idee von einem Gipfeln der jüdischen Feindschaft im Antichrist ausgesprochen, dieselbe aber in seinen späteren Briefen nie wieder erwähnt habe. Dafür aber, meine ich, wäre diese Figur doch eine zu bedeutende gewesen. Wie Vers 5 voraussetzt, hat Paulus die bewusste Angelegenheit schon bei seiner Anwesenheit in Thessalonich berührt, mithin ehe er den ersten Thessalonicherbrief schrieb. Wie sollen wir dann aber seine Worte 1. Thess. 5, 1ff erklären, dass der Tag des Herrn komme, wie ein Dieb in der Nacht, ja dann, wenn man rede von Frieden und Sicherheit? Wer so im ersten Thessalonicherbrief schreibt, kann nicht kurz vorher

1) Das καὶ νῦν in Vers 6 kann meiner Meinung nach nicht anders als zeitlich gefasst werden und kann der Gedanke nur der sein, dass die Thessalonicher das bisher Gesagte bereits bei der Anwesenheit des Apostels erfahren, jetzt aber, wo er schreibt, wieder neue Kenntniss empfangen haben, nämlich die über den κατέχων und das κατέχον. Wenn man für solche Auffassung im vorigen Verse ein μὲν und in unserm ein δέ fordert, so muss dagegen gesagt werden, dass ein solches hätte stehen können, aber keineswegs hätte stehen müssen.

gesprochen und kurz nachher geschrieben haben, wie unsere Stelle voraussetzen würde (vergl. die Bemerkungen Holtzmanns in Schürers theol. Literaturzeitung 1880. S. 28 gegen Westrik's „De echtheid van den tweeden brief aan de Thessalonicensen of nieuw onderzocht.“ Utrecht 1879). Die Hauptsache scheint mir aber zu sein, dass Paulus über Israel ganz anders urtheilt, als Weiss annimmt. Der, welcher verbannt sein möchte von Christo weg für seine Brüder, d. h. für Israel (Römer 9, 3), welcher am Ende gerade ein allgemeines Eingehen Israels in die *βασίλεια τοῦ Θεοῦ* erwartet (Römer 11, 25ff), der kann nicht an ein Auftreten des Antichrist's aus Israel denken. Ja in den genannten Stellen ist absolut kein Raum mehr für die Figur des Antichrist's.

6. Erwähnt sei schliesslich auch noch das Bedenken, ob nicht schon der universalistische Blick des Apostels Paulus ihm hätte verbieten müssen, dem kleinen Volke der Juden je eine solche Bedeutung zuzutrauen, dass es zeitweilig, wenn auch mit satanischen Mitteln, die römische Weltmacht vernichten würde. Mochte es auch im heiligen Lande gähren an allen Orten, mochte die Aussicht auf neue Pseudomessiasse sich aufdrängen, mochte man in der Heimath auf glänzende Siege hoffen, die Israel im Vertrauen auf die Hülfe Jehovas erringen würde, der Apostel Paulus, der für das ungläubig gebliebene Israel einen solchen ausserordentlichen Beistand Jehovas nicht mehr erwarten konnte und ausserdem die Macht römischer Legionen kannte, der musste anders denken.

Noch erwähne ich aus der Zahl derer, welche die Aechttheit unseres Briefes voraussetzen, die Ansicht Hausraths (in Schenkels Bibellexicon, Artikel „Antichrist“ und in der neutestamentlichen Zeitgeschichte im zweiten Theil 1872 S. 600), welche an Hitzig (Geschichte des Volkes Israel 1869 S. 583) sich anschliesst. Hausrath knüpft an die Vorgänge unter Caligula an. Er erinnert daran, wie der schnöde Vorsatz dieses Caesaren wegen seines rasch eintretenden Todes allerdings nicht zur Ausführung gekommen sei und danach fährt er fort: „Aber zu mächtig

hatte die Weissagung die Gemüther beschäftigt, zu nachdrücklich hatten die Rabbinen erwiesen, dass Caligulas Unternehmen in dem grössten aller Propheten geweissagt sei, als dass mit der geschichtlichen Wendung auch die dogmatische Erkenntniss ohne Weiteres hätte hinfällig werden können.“ So hat denn nach Hausrath der Apostel Paulus im Frühjahr 54 an der Hand des Danielbuches, aber zugleich in Erinnerung an Caligula das in unserm Abschnitte gezeichnete Bild entworfen.¹⁾ Paulus sieht den Menschen der Sünde auf dem Throne der Caesaren, den *κατέχων* nicht minder. Letzterer ist der schwache, gutmüthige Claudius (*qui claudit*).²⁾ Aehnlich auch Rénan („Paulus“ deutsche Ausgabe S. 243f). Grade des Claudius Wegräumung war im Frühjahr 54 nur noch eine Frage der Zeit und nach seinem Tode hatte man von dem zu erwartenden Caesar sich nicht viel Gutes zu versprechen.

Diese Ansicht hat darin entschieden das Richtige getroffen, dass sie den *υἱὸς τῆς ἀμαρτίας* vom jüdischen Boden absondert. Aber nicht unwesentliche Punkte, welche gegen die Ansicht von Weiss sprechen, sprechen auch gegen die eben entwickelte und dazu kommen noch neue. Zunächst nämlich muss doch von vornherein das abgeschnitten werden, dass der Verfasser unseres Briefes bereits die späteren Gräuel Neros vorausgesehen haben sollte. War doch Nero keineswegs von vornherein das Scheusal, als welches er sich später entpuppte und konnte mithin Paulo keineswegs Veranlassung geben, ihn bereits im Jahre 54 als ein satanisches Wesen hinzustellen. Aehnliches betont schon Hilgenfeld (S. 648 seiner historisch-kritischen Einleitung in das neue Testament 1875). Ja, wenn Paulus

1) In der neutestamentlichen Zeitgeschichte behauptet Hausrath, dass der zweite Thessalonicherbrief zwar, wie er vorliege, kaum von Paulus herrühren könne, dass unsere Stelle aber — weil in ihrer Grundlage ächt — doch uns in den Anfang des Jahres 54 stelle.

2) In der neutestamentlichen Zeitgeschichte verwirft Hausrath das von Hitzig angenommene Wortspiel von *ὁ κατέχων* = *qui claudit* = Claudius und erklärt den *κατέχων* mit Döllinger (Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung p. 288) auf Claudius als den der zur Zeit den Thron „inne hat“.

noch im Jahre 58 so über die kaiserliche Herrschaft schreiben konnte, wie er Römer 13, 1fg schrieb, wenn er nachher noch an den Kaiser appelliren konnte, dann konnte er nicht 54 in Nero den Antichrist sehen. Wie wenig aber der Verfasser an einen einfachen Nachfolger des Claudius denkt, zeigt die wunderbare Sprache vom Auftreten des Antichrist's. Der Verfasser redet von einer *παρουσία* desselben, braucht mithin denselben Ausdruck, den man von der Wiederkehr Christi brauchte. Er redet ferner von einem *ἀποκαλύπτεσθαι*. Was soll man sich ausserdem bei der *ἀποστασία* denken? Weder ein religiöser, noch ein politischer Abfall war bei Wiederholung der Gräuel Caligulas unter dem Nachfolger des Claudius besonders zu erwarten. Zum Antichrist konnte man Nero überhaupt erst stempeln, nachdem sein letztes Treiben die Welt in Schrecken gesetzt, nachdem der Volksglaube unter dem Einfluss der grauerregenden Erinnerung sich seiner Person bemächtigt hatte und sie über das Maass des Menschlichen ins Satani- sche gehoben. Ich kann mich dem nicht verschliessen, dass man nie auf diese fragliche Erklärung gekommen wäre, wenn man nicht die spätere Geschichte Neros gekannt hätte. Eben darin aber scheint mir nur ein Beweis dafür zu liegen, dass unser Verfasser dieselbe bereits als vergangen hinter sich hatte. Es wird mir in Folge dessen auch jene Hypothese nur noch wahrscheinlicher, nach welcher unsere Stelle bereits die Apocalypse voraussetzt.

Hiernach haben wir die Eventualität ins Auge zu fassen, dass unsere Stelle unmittelbar unter dem Einflusse des Sturzes Neros geschrieben ist. Es kommen dabei besonders in Betracht die Arbeiten von Kern (Tübinger Zeitschrift für Theologie 1839 S. 200fg), Baur (im Paulus S. 480ff und in den theologischen Jahrbüchern von ihm und Zeller 1855 H. 2) und Holtzmann (in Schenkels Bibellexikon, Artikel „Thessalonicherbriefe“, S. 507). Danach wäre die Situation, der unser Abschnitt seinen Ursprung verdankt, etwa folgende: Nero wird nicht für todt gehalten, sondern er ist zu den Parthern entkommen und wird als *ἄνθρωπος ἁμαρτίας* wieder erwartet, womit eine allgemeine *ἀποστασία*

in Verbindung stehen wird. Die bestehenden Verhältnisse halten ihn zwar noch auf, speciell der *κατέχων*, unter dem man an Vespasian oder Titus denken könnte. Aber ein falscher Nero erschreckt bereits Achaja, Macedonien, Kleinasien (vergl. Tacitus, Hist. II, 8), das *μυστήριον τῆς ἀνομιᾶς* ist mithin bereits thätig.

Es lässt sich nicht leugnen, dass bei diesem Versuch Manches in unserer Stelle eine gute Erklärung findet. Der Brief ist dann nach allen uns bekannten ächten Paulusbriefen verfasst und abhängig von der Apocalypse. Diese Abhängigkeit ist zwar vielfach geleugnet worden. So sagt z. B. Lünemann (S. 174 seines Commentars): „Diese Abhängigkeit ist um so weniger anzunehmen, weil die Schilderung im zweiten Brief an die Thessalonicher, verglichen mit der in der Apocalypse noch eine sehr einfache und wenig ausgebildete ist. Die Apocalypse kann daher erst später als der zweite Brief an die Thessalonicher geschrieben sein.“ Aber ich meine, Baur hätte diesen Einwand schon dadurch widerlegt, dass er sagt (S. 352): „Der Unterschied ist nur der, dass das, was die Apocalypse in einer Reihe von Scenen erzählend und beschreibend vor Augen stellt, vom Verfasser des Briefes als allgemeiner Begriff zusammengefasst und mit der Schärfe des Begriffs auf seinen bestimmten Ausdruck gebracht ist.“ Ja, man könnte noch hinzufügen, dass unsere Stelle selbst frühere, längere Berichte voraussetzt, sich mithin selbst als kurze Zusammenfassung von früherem giebt. Denn nach cap. 2, 5 will Paulus ja den Thessalonichern dies Alles schon gesagt haben. Wer also in irgendwelchem apologetischen Interesse auf die Einfachheit unseres Briefes in seinen apokalyptischen Vorstellungen verweist und daraus auf relativ frühe Abfassung schliessen will, der vergisst, dass die eigenen Worte unseres Verfassers ihm den Boden unter den Füßen entziehen. Im Uebrigen verweise ich hinsichtlich der Ursprünglichkeit der Apocalypse auf die Ausführungen Hilgenfelds in seiner Einleitung S. 649fg.

War durch die zuletzt entwickelte Ansicht aber einmal die Bahn der kirchlichen Ueberlieferung verlassen, so

konnte man sich nicht wundern, wenn Hilgenfeld die Abfassung unserer Stelle noch später setzte. Es kommt hier nach älteren Artikeln in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie namentlich der betreffende Abschnitt in seiner Einleitung (S. 649fg) in Betracht. Hilgenfeld lässt unsern Brief entstanden sein in der Zeit Trajans. Er sagt S. 650 fg.: „Hat schon im dritten Jahre Trajans der judenchristliche Elxai nach abermals drei Jahren dieses Kaisers die Erschütterung aller Reiche der Gottlosigkeit in Aussicht gestellt (Philosophum. IX, 16), so kündigte nun vollends der Geist christlicher Popheten den Eintritt des Tags des Herrn an und man stützte diese Ansicht auch auf 1. Thess. 5, 2f, worauf 2. Thess. 2, 2 hinweist. Immer aber befinden wir uns noch in dem Anfange dieser Christenverfolgung, da der Abfall eines grossen Theils der verfolgten Christenheit noch erwartet wird (2. Thess. 2, 3). Ein conservativer Pauliner in oder nahe bei Macedonien mochte sich in dieser bewegten Zeit für berufen halten, im Namen des Paulus die schwärmerische Erwartung zu dämpfen.“ Das *κατέχων* ist auch nach Hilgenfeld das *imperium romanum*, der *κατέχων ἄρτι* = Trajan. Die schon gegenwärtige Wirksamkeit der Gesetzwidrigkeit, deren Spitze die Selbstvergötterung innerhalb der Christenheit sein wird, giebt der Vorstellung des Antichrists schon einen häretischen Zug.

Dass ich in Einzelheiten Hilgenfeld nicht Recht geben kann, z. B. nicht in seiner Auffassung des *κατέχων* und *κατέχων*, nicht in seiner Auffassung der *ἀποστασία* als Abfall in Folge von Verfolgung, dies schliesst nicht aus, dass ich in einigen Hauptpunkten sein Verdienst anerkenne. Darin hat er meiner Meinung nach unzweifelhaft Recht, dass er einerseits betont, unsere Stelle setze die Apocalypse und den Gedanken an Nero's Wiederkunft voraus, dass er andererseits zeigt, wie unser Verfasser bereits von dem historischen Boden sich losgelöst hat, den der Apocalyptiker unter seinen Füßen hat. Ein zweites Verdienst Hilgenfelds scheint mir darin zu bestehen, dass er darauf aufmerksam gemacht hat, wie der Antichrist unserer Stelle nicht sowohl auf politischem, als auf religiös-

sittlichem, oder kirchlichem Gebiet sein Feld habe. Ja hier gehe ich sogar noch weiter, als Hilgenfeld. Der Verfasser reflectirt überhaupt nicht darüber, welche Stellung der Antichrist auf politischem Gebiet einnehmen werde. So sicher sein Bild vom Antichrist nicht existiren würde ohne den Volksglauben an Neros Wiederkehr und die Vorstellungen der Apocalypse, so sicher ist mir auch, dass unser Verfasser weder an Nero denkt, noch an die Stellung seines Antichrists zum römischen Kaiserthron¹⁾. Mit der dem religiösen Gemüth in solchen Dingen eigenen Art eilt sein Blick darüber bald hinweg aufs kirchliche Gebiet. Die Vorboten der grossen ἀποστασία sind in der aufkommenden Irrlehre zu suchen. Ihren Spuren denkt der Verfasser nach. Sie sieht er schliesslich im ἄνθρωπος gipfeln. Ihre Verwüstung, welche sie in der Gegenwart schon anrichtet, sieht er in der schliesslichen grossen ἀποστασία enden.

Es ist mir nach dem Allen nicht mehr zweifelhaft, dass unser Verfasser dieselbe Erscheinung vor sich hat, welche der Verfasser der Pastoralbriefe bekämpft oder mit andern Worten die aufkommende Gnosis. Ich muss hier allerdings als zugegeben voraussetzen, dass die Irrlehrer der Pastoralbriefe Gnostiker sind und verweise dafür nur auf meine Ausführungen in meinen „Pastoralbriefen“ 1 Theil. Leipzig 1876 S. 87 ff, vor Allem aber auf Holtzmanns vorzügliche Bemerkungen S. 126. ff. seiner „Pastoralbriefe“ Leipzig 1880. Wo unser Verfasser uns irgend einen Wink über die Gegner giebt, mit denen er es zu thun hat, lässt sich nun aber sofort eine Parallele in den Pastoralbriefen

1) Zu ähnlichem Resultat kommt, wenn auch auf anderem Wege Westrik. Dasselbe wird meiner Meinung nach, namentlich in der von mir versuchten Fassung nicht durch die Bemerkungen Holtzmanns (Theologische Literaturzeitung 1880. p. 28) widerlegt, dass es nicht schwer sei, aus der Apocalypse den Nachweis zu führen, dass der ganze Apparat des Cäsarencultus einer unmittelbar religiösen Beurtheilung anheimfalle und insofern nichts im Wege stehe, dass ein römischer Kaiser, wenngleich als dämonische, so doch immer auch als religiöse Figur erscheine.

finden. Dass er vom Antichrist sagt, er sei ein *ὑπεραιρούμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα*, kann uns nicht befremden, wenn wir denken an das *φιλήδονοι μᾶλλον ἢ φιλόθεοι* 2. Tim. 3, 4, wie an das *βλάσφημοι* (V. 2), wenn wir daran denken, wie grade die Gnostiker sich besonderen Zusammenhangs mit der Gottheit rühmten, wie der Magier Simon als *ἡ μεγάλη δύναμις τοῦ θεοῦ* galt, wenn wir denken an Judä 8 und 10, sowie an 2. Petr. 2, 10 und 12. Ist nach unserer Stelle jetzt nur das *μυστήριον τῆς ἀνομίας* thätig (V. 7), wird dagegen eine volle Offenbarung des Unheils erst von der Zukunft erwartet, so denke man an das *ἐνδύνοντες εἰς τὰς οἰκίας* (2. Tim. 3, 6), an das *προκόψουσιν ἐπὶ τὸ χεῖρον* 2. Tim. 3, 13. Die Aussagen von der *ἀπάτη* und *πλάνη* in V. 11. unserer Stelle haben ihre Parallele 2. Tim. 3, 1 ff., 1. Tim. 4, 1. Setzt der Antichrist sich hier in den *ναὸς τοῦ θεοῦ*, dann erinnere ich an 2. Tim. 2, 19 fg., wo die Kirche einerseits der *στερεὸς θεμέλιος* Gottes ist, andererseits aber die *μεγάλη οἰκία*, in der werthvolle und werthlose Gefässe sich finden, d. h. Rechtgläubige und Irrlehrer. Die Lügenwunder in V. 9. haben ihre Parallele in den Thaten derjenigen, welche der zweite Timotheusbrief cap. 3, 8 mit *Ἰαννῆς* und *Ἰαμβροῆς* vergleicht. Der Mangel an *ἀγάπη τῆς ἀληθείας* wird 2. Tim. 3, 8 im *ἀνθρώποι κατεφθαρμένοι τὸν νοῦν* etc. wiederzufinden sein. Wird der Antichrist als *ὁ ἀντιτείμενος* bezeichnet, so findet das seine gute Erklärung darin, dass gerade den Irrlehrern der Pastoralbriefe das *ἀντίκεισθαι* gegen die orthodoxe Kirchenlehre zum Vorwurf gemacht wird (Vgl. 1. Tim. 1, 10). Man mag einwenden, dass die angeführten Parallelstellen nicht genügen, um die Identität der Gegner unseres Verfassers mit den Irrlehrern der Pastoralbriefe als erwiesen zu halten. Dann sei wenigstens ein Doppeltes erwähnt: 1. dass es erst recht schwer sein dürfte, Einzelheiten zu finden, aus denen sich die Verschiedenheit der beiderseitigen Erscheinungen erweisen liesse, und 2. dass die Anhaltspunkte, welche sich ausserhalb unseres Abschnittes noch im 2. Thessalonicherbriefe finden, unser Resultat nur bestätigen. Man vergleiche z. B. das *περιοργάζεσθαι* (cap.

3, 6) mit 2. Tim. 3, 6. Man denke an die Behandlung der Ketzer, welche die betreffenden Briefe empfehlen (Vergl. 3, 14 mit Tit. 3, 10). Man merke, wie der zweite Thessalonicherbrief den Gegnern ein *ἀτάκτως περιπατεῖν καὶ μὴ κατὰ τὴν παράδοσιν ἣν παρελάβετε ἀφ' ἡμῶν*¹⁾ vorwirft (cap. 3, 6), wie die Gegner nach cap. 3, 8 vielleicht ihren Lehrberuf zum Gelderwerb benutzt haben und vergleiche damit Stellen wie Titus 1, 11 und 1. Tim. 6, 5 bis 9, 2. Tim. 3, 2 (cf. Holtzmanns „Pastoralbriefe“ S. 142.)

Treten wir mit dem bis jetzt gewonnenen Resultat nun an die Frage nach dem *κατέχων* und *κατέχον* heran, so sei nur nochmals erwähnt, dass die Erklärung, nach welcher das imperium Romanum resp. dessen Vertreter gemeint sein soll, mir unmöglich scheint. Ja, je mehr man dem Antichrist vom politischen Charakter nimmt und ihn auf kirchlichem Gebiet sucht, desto mehr muss man auch den *κατέχων* oder das *κατέχον* auf kirchlichem Gebiete suchen. Es war daher gewiss ein richtiges, exegetisches Gefühl, welches eine Anzahl von Auslegern leitete, wenn sie diese Erscheinung in christlichen Kreisen wiederfinden wollten. Man dachte wohl an Paulus (Koppe) und daneben an die Mehrzahl der wahrhaft Frommen und Gläubigen (Heydenreich), an die veri religionis doctores (Schott), ferner an die damaligen Frommen Jerusalems, insbesondere die Christen, oder falls *κατέχων* durchaus ein Individuum sein müsse, an Jakobus den Gerechten (Wieseler), an die christliche Gemeinde und den heiligen Geist (Westrik) u. s. w. Es liegt auf der Hand, dass diese Versuche alle unhaltbar sind. Denn, wenn man nicht an Personen denken will, so genügt man den auf S. 683. aufgestellten Forderungen nicht; will man an Paulus denken, so passt dazu nicht, dass nach V. 7. der *κατέχων* vor der Parusie aus dem Wege geschafft werden soll²⁾, während Paulus, zumal

1) Man vergleiche dazu, wie Paulus auf sein Beispiel hinweist gegenüber den Irrlehrern, die ähnliche Art 2. Tim. 3, 10.

2) Es könnte in diesem Falle doch wohl nur an den Tod Pauli gedacht werden. Die Annahme eines Hinwegschaffens durch Gefangenschaft

in der ersten Zeit seiner Wirksamkeit, noch die Parusie zu erleben hoffte; will man an Jakobus oder irgend einen Apostel der judenchristlichen Parthei denken, dann steht dem die Schwierigkeit entgegen, dass Paulus kaum einem solchen die Rolle eines κατέχων eingeräumt haben würde. Dennoch aber leiten die namhaft gemachten Versuche auf den richtigen Weg. Sofort nämlich thun sich nun zwei Möglichkeiten auf. Entweder denkt der Verfasser an eine Persönlichkeit, die noch lebt als er schreibt — und dafür spricht, dass von seiner Zeit noch gilt: τὸ μυστήριον ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας (V. 7), dass dagegen, wenn der κατέχων zur Zeit seines Schreibens schon todt gewesen wäre, die ἀποκάλυψις des Gottlosen schon da gewesen sein müsste — oder er denkt an eine Persönlichkeit, die eben gestorben ist und nach deren Tode nun sofort die volle ἀποκάλυψις des ἄνομος erwartet wird. In letzterem Falle würde unser Abschnitt etwa einer Ansicht seine Entstehung verdanken, wie sie der bekannten Stelle des Hegesippus bei Eusebius K. G. III. 32, 7 und 8 zu Grunde liegt, dass die Kirche bis in die Zeiten Trajans eine reine Jungfrau gewesen, ἐν ἀδελφῷ που σκότει φωλευόντων εἰσέτι τότε τῶν, εἰ καὶ τινες ὑπῆρχον, παραφθείρειν ἐπιχειροῦντων τὸν ὑγιῆ κανόνα τοῦ σωτηρίου κηρύγματος· ὥς δ' ὁ ἱερός τῶν ἀποστόλων χορὸς διάφορον εἰλήφει τοῦ βίου τέλους, παρεληλύθει τε ἡ γενεὰ ἐκείνη τῶν αὐταῖς ἀκοαῖς τῆς ἐνθέου σοφίας ἐπακοῦσαι κατεξιωμένων, τηνικαῦτα τῆς ἀθέου πλάνης ἀρχὴν ἐλάμβανεν ἡ σύστασις διὰ τῆς τῶν ἑτεροδιδασκάλων ἀπάτης, οἱ καί, ἅτε μηδενὸς ἔτι τῶν ἀποστόλων λειπομένον, γυμνῇ λοιπὸν ἡδη τῇ λεφαλῇ τῷ τῆς ἀληθείας κηρύγματι τὴν ψευδώνυμον γυνῶσιν ἀντικηρύττειν ἐπεχείρουν. Die Situation, aus der unser Brief geschrieben, ist dann diese: die letzte Autorität der Kirche, welche bisher den ἄνομος zurückhielt, ist gefallen. Die γυνῶσις wird mit ihrer ganzen Macht

scheint sehr künstlich. Gesetzt aber auch, man wollte an ein Hinwegschaffen Pauli durch Gefangenschaft denken, so müsste doch erst erwiesen werden, dass Paulus schon so früh den Gedanken gehabt, er mehr werde in eine Gefangenschaft gerathen, aus der er nicht befreit werden würde.

jetzt auftreten. Der Verfasser schreibt einen Brief, den er Pauli Namen tragen lässt und nun weist er von dieser neuen Situation aus auf die Bedeutung des künftigen (re vera bereits erfolgten) Todes des κατέχων hin. Aber dagegen scheint mir das καὶ νῦν τὸ κατέχων οἴδατε V. 6. zu sprechen, welches keinen Sinn hätte, wenn nicht auch nach Ansicht unsers Verfassers erst vor Kurzem seinen Lesern bekannt geworden wäre, wer der κατέχων sei. Solche Kenntniss mussten sie aber in Betreff einer letzten Autorität aus dem Apostelkreise schon lange haben.

Aus diesem Grunde ist mir die erste Möglichkeit wahrscheinlicher, dass der Verfasser beim κατέχων und κατέχων an eine Person und eine Einrichtung denkt, die noch existirt, als er schreibt und zwar können uns hier die Pastoralbriefe vielleicht auf das Richtige führen. Bedenken wir doch, was diese Briefe der aufkommenden Gnosis entgegenzusetzen. Es ist das kirchliche Amt (Vergl. z. B. Tit. 1, 7 mit 1, 10). Allerdings herrscht ja bis zur Stunde noch Streit darüber, wie weit die Lehre von diesem in den Pastoralbriefen schon entwickelt ist, namentlich darüber, ob diese Briefe bereits einen über den übrigen προεσβύτεροι stehenden primus kennen. Die Ansätze zu dieser Auffassung sind meines Erachtens wenigstens schon im ersten Timotheusbriefe vorhanden, wie auch Holtzmann S. 224 seines neusten Commentars anerkannt hat. Wie dem aber auch sein mag, ich halte es für möglich, dass unser Verfasser bei τὸ κατέχων an das aufkommende kirchliche Amt denkt (τὸ προεσβυτήριον). Unter ὁ κατέχων versteht er dann entweder einen hervorragenden ἐπίσκοπος, der uns selbstverständlich nicht mehr bekannt ist und von dem dahingestellt bleiben muss, ob er in Thessalonich oder am Ort des Briefstellers, oder sonst wo sich befindet, oder er versteht unter ὁ κατέχων den bereits über den übrigen ἐπίσκοποι stehenden primus, den ὁ ἐπίσκοπος κατ' ἐξοχήν. Dies „Entweder — oder“ wird entweder ganz unentschieden bleiben müssen oder sich danach entscheiden, wo man aus anderweitigen Gründen schliesslich unsern Brief in die etwa gleichzeitige Literatur eingliedern wird. Dass wir mit dieser

Hypothese zur Erklärung des *κατέχων* und *κατέχον* — bei welcher das *καὶ νῦν τὸ κατέχον οἴδατε* V. 6. vorzüglich passt — nicht ohne Halt uns befinden, zeigt sich, sobald wir bedenken, wie in dieser Hinsicht z. B. die Ignatianen urtheilen. Ohne den Bischof darf nach ihnen nichts geschehen. Der *λάθρα ἐπισκόπου τι πράσσω, τῷ διαβόλῳ λατρεύει* (ad Smyrn. IX. Vergl. auch ad Magnesios VII). Nach ad Trallianos cap. 7. bleibt nur der von der Häresie unberührt, der sich nicht trennt von Jesu Christo und vom Bischof. Ja nach cap. 3. soll man den *ἐπίσκοπος* ehren *ὡς Ἰησοῦν χριστόν* (Aehnlich Polykarp ad Philippenses cap. 5). Sollte es nach allen diesen Aeusserungen wunderbar sein, wenn der Verfasser des zweiten Thessalonicherbriefes im Episcopus und im Episcopat den *κατέχων* und das *κατέχον* des Antichrists sähe, wenn er den Gedanken hätte: Lässt diese Erscheinung nur erst aus dem Wege geschafft sein, dann wird der Antichrist unzweifelhaft kommen? Allerdings setzt unsere Erklärung beim Verfasser unseres Briefes den Gedanken voraus, dass eine Zeit kommen könnte, wo Episcopus und Episcopat aus dem Wege geschafft sind. Dieser Gedanke konnte aber dem Verfasser sich auch sehr wohl aufdrängen. Man bedenke doch, wie wohl manche der neuen Einrichtung ihren Gehorsam versagen mochten, wie die Irrlehrer schon naturgemäss darauf hingewiesen waren, gegen diesen ihnen gesetzten Riegel anzukämpfen, wie in den Zeiten der Verfolgung, in welche doch auch unser Brief uns weist, grade die Gemeindevorsteher am meisten der Todesgefahr ausgesetzt waren.

Zum Schluss noch ein Wort über die Bedeutung unseres Abschnittes im Ganzen des Briefes. Die gewöhnliche Ansicht ist die, der Apostel wolle der Meinung entgegenreten, dass die Parusie schon in unmittelbarer Nähe bevorstehe. Diese Meinung solle damit widerlegt werden, dass zuvor die Gräuel des Antichrists kommen müssten. Ich kann indess solcher Auffassung unserer Stelle nicht zustimmen und habe dafür folgende Gründe:

1. Nach V. 2. sollen die Leser sich nicht lassen *ταχέως*

σαλευθῆναι ἀπὸ τοῦ νοὸς μηδέ θροεῖσθαι durch die Kunde, dass die *ἡμέρα τοῦ κυρίου* schon *ἐνέστηκε*. Dies kann nur heissen, sie sollen sich nicht in Aufregung bringen lassen, sodass sie den Verstand verlieren, sie sollen sich nicht erschrecken lassen durch die Kunde, der Tag des Herrn *ἐνέστηκε*. Ich verstehe aber nicht, wie die Kunde vom nahen Kommen des Herrn die Thessalonischer so habe aus der Fassung bringen und erschrecken können. Ich meine, unter den bestehenden Verfolgungen hätten sie sich gerade auf das Kommen des Herrn freuen müssen. Dies Bedenken wird nicht gehoben, wenn beispielsweise Lünemann in seinem Commentar bemerkt: „Wenn der Apostel sagt, dass jene Vorspiegelungen die Thessalonicher ausser Fassung bringen und schrecken, so konnte diese Wirkung ebensowohl bei solchen, welche der Parusie mit Sehnsucht, als bei solchen, welche ihr mit Furcht entgegensahen, hervor gebracht werden. Denn auch was mit Sehnsucht erwartet wird versetzt den Menschen in Aufregung, und wenn es etwas für sein Schicksal entscheidendes ist, in Schrecken, sobald er nun glaubt, dass der Augenblick zu seiner Verwirklichung herbeigekommen sei.“ Ich gebe zu, dass der wirkliche Eintritt der Parusie auch die sehnsüchtig auf dieselbe Hoffenden hätte schrecken können. Aber der Eintritt war ja nicht erfolgt. Reden über baldigen Eintritt der Parusie konnten die Thessalonicher dagegen nicht besonders schrecken, weil sie die lange schon gewöhnt waren.

2. Die Worte *ὥς δι' ἡμῶν, ὥς ὅτι ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου* stellen in Abrede, dass Paulus jemals gesagt hätte, *ὅτι ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου*. Dass der Tag des Herrn nahe bevorstehe, hatte aber Paulus thatsächlich gesagt.

3. Der Abschnitt cap. 2, 3 ff. soll nach der herrschenden Ansicht zeigen, wie grundlos der Schreck vor dem nahen Tag der Parusie ist. Aber thut er das wirklich? Stellt er wirklich Schrecken für die nächste Zukunft in Abrede? Ich meine, er thut grade das Gegentheil. Das Kommen des Antichrists ist ja in Kurzem zu erwarten und dann bricht eine Zeit allgemeinen Schreckens herein. Ja

wie das *μόνον* in V. 7, zeigt, hat der Verfasser ein Interesse daran, das Eintreten der Endkatastrophe in die nächste Zukunft zu verlegen.

4. Mir scheint es überhaupt schon bedenklich, in der ersten Zeit der christlichen Kirche eine Polemik gegen die Meinung anzunehmen, dass die Parusie vor der Thür stehe. Hatte doch Jesus selbst Tag und Stunde des Endgerichts unbestimmt gelassen. Paulus am allerwenigsten konnte solche Polemik führen, der den Tag des Herrn täglich erwartete. Man vergleiche 1. Cor. 15, 52. und 1. Thess. 5, 2. Ja cap. 1. unseres Briefes setzt selbst voraus, dass die Parusie vor der Thür sei.

5. Schliesslich muss noch gefragt werden, wo überhaupt in unserm Briefe etwas davon steht, dass in Thessalonich behauptet sei, die Parusie stehe vor der Thür. Es handelt sich lediglich um eine richtige Uebersetzung der Worte Vers 2: *ὡς ὅτι ἐνέστηξεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου*. Lünemann selbst erklärt sich gegen die Uebersetzung Hölemanns („die Stellung St. Pauli zu der Frage um die Zeit der Wiederkunft Christi“ Leipzig 1858): als ob bevorstehe der Tag des Herrn (ähnlich übrigens de Wette). Aber seine eigene Uebersetzung ist auch nicht correct, wenn er die Worte wiedergiebt durch: wie wenn oder gleichsam als ob der Tag des Herrn schon vorhanden oder schon im Eintreten begriffen sei. Er übersieht, dass es nicht identisch ist, wenn ich sage: Etwas ist vorhanden und wenn ich sage: Etwas ist im Eintreten begriffen. *Ἐνίστημι* heisst, wie ich bereits zu 2. Tim. 3, 1 behauptet habe, in den intransitiven Formen: eintreten, und nicht nahebevorstehen. So ist auch *ἐνεστώτα* der Gegensatz von *μέλλοντα* und daher Bezeichnung des „Gegenwärtigen“ (Römer 8, 38. 1. Cor. 3, 22) d. h. dessen, was eingetreten ist. Die Leute in Thessalonich haben mithin gesagt, dass der Tag des Herrn bereits eingetreten, bereits da sei und nicht erst von der Zukunft erwartet werden dürfe. Sie haben wohl das einstige Kommen Jesu in den Wolken des Himmels gelegnet resp. umgedeutet. Wie die Irrlehrer der Pastoralbriefe

nach 2. Tim. 2, 18 behaupteten: *τὴν ἀνάστασιν ἤδη γεγενῆναι* d. h. die *ἀνάστασις* als eine sittlich-religiöse fassten, so hatten auch die Irrlehrer in Thessalonich, offenbar mit Hinweisung auf den ersten Thessalonicherbrief, die Lehre von der Parusie Christi und der *ἐπισυναγωγὴ ἐπ' αὐτόν* aufs geistige Gebiet übertragen. War es doch nach Irenäus (adv. haer. II. 31, 2) und Tertullian (Praescr. 33, Resur. carnis 19) die Lehre der Gnostiker, dass die Auferstehung mit der Aufnahme der höheren Weisheit identisch sei (vergl. auch Epiphanius Haer. 42, 3, wo es von Marcion heisst: *τὴν τῆς σαρκὸς ἀθετεῖ ἀνάστασιν καθάπερ πολλαὶ τῶν αἱρέσεων* (vergl. ferner das zu 2. Tim. 2, 18 von mir Gesagte). Offenbar haben die Irrlehrer ihre Sätze begründet mit dem an sich ja naheliegenden Hinweis darauf, dass die Wiederkehr Christi und die *ἐπισυναγωγὴ ἐπ' αὐτόν* längst erfolgt sein müssten, wenn die hierauf bezüglichen Weissagungen nicht als falsch sich herausstellen sollten. Deshalb kann der rechthgläubige Verfasser unseres Briefes, in der Irrlehre nun grade die Vorboten der wirklichen Parusie sehend, seinen Gegnern entgegenhalten, die Parusie könne nicht kommen *ἐὰν μὴ ἔλθῃ ἡ ἀποστασία πρῶτον*.¹⁾

Bei dieser gegebenen Erklärung hat es einen guten Grund, dass die Behauptung: *ἐνέστηκε ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου* die Leser erschreckte. War doch so die schönste Hoffnung, der sie grade bei den bestehenden Leiden am meisten bedurften, ihnen genommen. Jetzt findet ferner die sonst so räthselhafte Wortfülle *ὕπερ τῆς παρουσίας Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡμῶν ἐπισυναγωγῆς ἐπ' αὐτόν* ihre Erklärung. Vor Allem aber bekommt jetzt der Abschnitt cap. 2, 3 ff. sein rechtes Licht, sofern er nun nicht beweisen soll, dass die Parusie noch länger ausbleiben werde, sondern das gerade Gegentheil. Sie wird eben kommen, sagt der Verfasser, sobald nur diejenigen Bestrebungen, welche jetzt schon begonnen, erst im Antichrist gipfeln werden. Zum Schluss sei auch noch aufmerksam gemacht auf den wunderbaren

1) Diese Worte sollen mithin nicht die Ansicht widerlegen, dass die Parusie Jesu und die *ἐπισυναγωγὴ* in nächster Zeit erfolgen werden, sondern die Ansicht, dass beides schon erfolgt sein müsste.

Ausdruck τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ (V. 8), in welchem vielleicht das τῇ ἐπιφανείᾳ gegen die gnostische Leugnung einer sichtbaren Parusie gerichtet ist (Vergl. das über ἐπιφάνεια zu 2. Tim. 1, 10. von mir Gesagte, sowie Holtzmanns Pastoralbriefe S. 131 und 392), sodass wir da eine neue Bestätigung der Richtigkeit unserer Hypothese hätten.

Der Pilgerweg der Galiläer nach Jerusalem.

Von

R. Steck.

Ueber die Reisen Jesu aus Galiläa nach Jerusalem besteht bekanntlich zwischen den Synoptikern und dem Johannesevangelium eine Differenz. Während jene nur eine einzige solche Reise annehmen, bei Anlass des Passahfestes an welchem Jesus gekreuzigt wurde, lässt das 4. Evangelium Jesum dreimal von Galiläa nach Jerusalem ziehen. Ferner differiren die Synoptiker selbst untereinander in Betreff des Weges, den Jesus bei seiner Reise einschlug. Matthäus und Markus geben an, dass er von Galiläa durch das Jordanthal nach Jericho und von da hinauf nach Jerusalem gegangen sei, während Lukas den Weg ein Stück weit durch Samaria führt und ihn erst in Jericho wieder mit dem andern sich vereinigen lässt.

Zu diesen beiden Differenzen, die ihre kritische Würdigung längst gefunden haben, ist neuerdings durch den Eifer der Ausleger eine dritte hinzugekommen.

Den Grund, wesshalb Jesus nicht durch das nähere Samaria sondern durch das entferntere Peräa gereist ist, fand man früher so gut wie einstimmig darin, dass er der Sitte seiner Landsleute folgend, das Gebiet von Samaria umgehen wollen. Der gewöhnliche Pilgerweg der Galiläer nach Jerusalem sei durch Peräa gegangen. So urtheilen z. B. Neander¹⁾, Lücke²⁾, Strauss³⁾, Volkmar⁴⁾;

1) Leben Jesu Christi p. 465.

2) Commentar zu Johannes 4.

3) Leben Jesu für das deutsche Volk p. 278.

4) Die Evangelien p. 733.

Hase⁵⁾ und Weiss⁶⁾ anerkennen wenigstens, dass der übliche Reiseweg zwischen Galiläa und Judäa durch Peräa ging.

Dagegen hat Keim in seiner „Geschichte Jesu von Nazara“ die Ansicht aufgestellt, dass der Weg durch Peräa keineswegs der gewöhnliche Pilgerweg der Galiläer gewesen sei, Jesus ihn vielmehr gerade deshalb gewählt habe, weil er einsamer war. Er sagt (III p. 3): „Der Weg, welchen Jesus wählte, war ein aussergewöhnlicher. Nicht blos der kürzeste, auch der üblichste Reiseweg von Galiläa nach Jerusalem führte unmittelbar durch das Herz des Westjordanlandes, durch Südgaliläa und Samaria. Ganz ausdrücklich sagt der jüdische Geschichtschreiber: es war Sitte bei den Galiläern, welche an den Festen zur heiligen Stadt zogen, durch das Samaritergebiet den Weg zu nehmen. In drei Tagen, bemerkt er anderswo, vermag man auf diesem Weg von Galiläa nach Jerusalem zu gelangen. . . . Unsre sichersten Quellen aber melden, dass Jesus in die Grenzen von Judäa eingetreten sei jenseits des Jordan, das heisst, dass er statt des direkten südlichen und im Verhältniss zum Jordan diesseitigen Weges den südöstlichen Umweg über Peräa, über den Jordan hinüber und schliesslich wieder herüber eingeschlagen habe. Doch ist begreiflich, warum er diese Strasse zog. Er gab damit nicht nur seinem Widerwillen gegen Samaria Ausdruck, welches er schon früher der Mission seiner Schüler ausdrücklich verschlossen hatte und welches er jetzt selbst umging; er genoss hier auch den Vortheil der ruhigsten, sichersten und verborgensten Reise. Auf dieser Nebenstrasse störten ihn keine übelgelaunten und streitsüchtigen Samariter, welche den galiläischen Festpilgern so manchmal die Wege verlegten, hier keine galiläischen Festzüge mit ihrem wirren bunten Treiben und mit der Ausgelassenheit ihrer Jubellieder“, u. s. w.

Es ist diese Ansicht keine ganz neue. Auf die Stelle

5) Gesch. Jesu p. 373.

6) Markusevang. p. 330. Matthäusevang. p. 430.

des Josephus, welche Keim erwähnt, war man schon früher aufmerksam geworden und hatte ihr soweit nachgegeben, dass man an den Festen die Galiläer hauptsächlich durch Samarien reisen liess. Daneben behielt man aber doch, mit Rücksicht auf die letzte Reise Jesu, den peräischen Weg im Ganzen bei. So findet sich beides zusammen bei Lightfoot¹⁾, Winer²⁾, Rüetschi³⁾, Grundt⁴⁾. Wir hätten dann das Curiosum, dass die Juden zwar sonst das Land der Samariter gern umgingen, dagegen vor den Festen mit Vorliebe durch dasselbe hindurchzogen.

Dem gegenüber verfährt Keim consequenter, wenn er Jesum gerade darum durch Peräa ziehen lässt, weil dieser Weg selten begangen worden sei. Auch Hausrath⁵⁾, und Schürer⁶⁾ sind mit dieser Ansicht, soviel sich erkennen lässt, einverstanden, Schenkel⁷⁾ lässt gar, dem Lukas folgend, Jesum durch Samaria ziehen.

Obwohl nun dieser Punkt für das Leben Jesu nicht gerade von entscheidender Wichtigkeit ist, so geht ihm doch nicht alle und jede Bedeutung ab. Die Frage greift immerhin ein theils in das Urtheil über die Composition der Evangelien nach Matthäus und Markus, theils in dasjenige über die Stellung Jesu zu den Anschauungen seiner Volksgenossen. Es mag darum nicht unnütz erscheinen, wenn die Sache einer genaueren Untersuchung unterworfen wird.

Vor Allem fragt sich, ob die erwähnte Stelle des Josephus in der That diejenige Tragweite hat, die ihr Keim u. A. zuschreiben. Sie lautet (Antt. XX. 6. 1):
ἔθος ἦν τοῖς Γαλιλαίοις ἐν ταῖς ἑορταῖς εἰς τὴν ἱερὰν πόλιν παραγινόμενοις, ὁδεύειν διὰ τῆς Σαμαρείων χώρας. καὶ τότε καθ' ὁδὸν αὐτοῖς κόμης Γιναίας λεγομένης, τῆς

1) Horae hebr. et talm. zu Mt. 10, 5 u. Me. 10, 1

2) Realwörterbuch, Artikel Samariter, Gastfreiheit, Reisen.

3) Herzog's Realencycl. Art. Gastfreundschaft.

4) Schenkel's Bibellex. Art. Gastfreundschaft.

5) N. T. Zeitgesch. (1 Aufl.) I. p. 21. 434.

6) Lehrbuch der N. T. lichen Zeitgeschichte p. 374.

7) Bibellexicon III. p. 289.

ἐν μεθορίῳ κειμένης Σαμαρείας τε καὶ τοῦ μεγάλου πεδίου, τινὲς συνάψαντες μάχην πολλοῦς ἀντῶν ἀναιροῦσι. Dazu fügt sich die andere (Vita 52): ἔγραψα δὲ καὶ τοῖς ἐν Σαμαρείᾳ φίλοις προνοήσασθαι τοῦ ἀσφαλῆ γενέσθαι τὴν πορείαν αὐτοῖς· (den von Josephus abgesandten Boten) ἤδη γὰρ ὑπὸ Ῥωμαίοις ἦν ἡ Σαμαρεία. καὶ πάντως ἔδει τοὺς ταχὺ βουλομένους ἀπελθεῖν δι' ἐκείνης πορεύεσθαι· τρισὶ γὰρ ἡμέραις ἀπὸ Γαλιλαίας ἐνεστὶν οὕτως εἰς Ἱεροσόλυμα καταλῦσαι. Ist nun mit diesen Stellen bewiesen, dass die Galiläer auch zur Zeit Jesu niemals anders als durch Samarien zu den Festen zogen? Dagegen sprechen folgende Gründe:

1. Josephus redet nicht von der Zeit Christi, sondern von einer etwas späteren. Der Vorfall in Ginäa, den er berichtet, trug sich zu unter dem Procurator Cumanus, 48—52 n. Chr., welcher auch im Verfolg des von den Juden gegen die Samariter erhobenen Streithandels vom Kaiser abgesetzt wird (Antt. XX. 6. 3). Aus der zur Zeit des Cumanus bestehenden Sitte kann nicht mit Sicherheit auf das geschlossen werden, was fast 20 Jahre früher üblich war.
2. Der Vorfall bei Ginäa spricht selbst dagegen, dass die Festreisen der Galiläer seit langer Zeit regelmässig durch Samaria gingen. Ginäa (Dschinin) lag an der Grenze, wie Josephus bemerkt (d. bell. Jud. III. 3. 4): ἡ δὲ Σαμαρεῖτις χώρα μέση μὲν τῆς Ἰουδαίας ἐστὶ καὶ τῆς Γαλιλαίας· ἀρχομένη γὰρ ἀπὸ τῆς ἐν τῷ μεγάλῳ πεδίῳ κειμένης Γινάας ὄνομα κόμης, ἐπιλήγει τῆς Ἀκραβατινῶν τοπαρχίας. Wenn die Samariter den Galiläern gleich beim Eintritt in ihr Gebiet einen so heftigen Widerstand entgegensetzen, so scheint es nicht, dass sie die Durchzüge der Galiläer als etwas durch lange Uebung selbstverständliches betrachteten. Man gewinnt vielmehr den Eindruck, dass die Galiläer sich erst seit einiger Zeit erdreistet hatten, gleichsam triumphierend vor den Festen Samaria zu durchziehen, wodurch sie den Hass der Bewohner herausforderten.

3. Die Worte des Josephus setzen unzweifelhaft voraus, dass er selbst einen andern Reiseweg als den samaritischen von Galiläa nach Jerusalem kannte. Er sagt: die Galiläer hatten die Gewohnheit, wenn sie zu den Festen nach Jerusalem gingen, durch Samaria zu ziehen. Wie wenn Jemand sagen wollte: wenn die Norddeutschen nach Süddeutschland reisten, pflegten sie durch Mitteldeutschland zu gehen. So kann nur der sprechen, der einen andern Weg, auf welchem das mittlere Gebiet umgangen werden kann, in Gedanken hat und davon weiss, dass dieser auch öfters gewählt wurde. Eben darauf weist auch die angeführte Stelle hin (Vita 52) καὶ πάντως ἔδει τοὺς ταχὺ βουλομένους κ. λ. Also nur wer durchaus schnell reisen musste oder wollte, wählte den samaritischen Weg. Bekannt ist ja auch das Beispiel des Vitellius, der sein Heer auf die Vorstellungen der bilderscheuen Juden von Cäsarea durch die grosse Ebene und das Jordanthal gegen das Petra des Aretas marschiren liess (Antiqq. XVIII. 5. 3).

Es gab also jedenfalls einen andern, oft begangenen Weg als den samaritischen von Galiläa nach Jerusalem, und was Josephus von der Sitte seiner Landsleute sagt, ist nicht der Art, dass wir dem Weg den Jesus nach Matthäus (19, 1) und Markus (10, 1) einschlug von vornherein den Charakter eines Pilgerweges absprechen müssten.

Doch, an der Hand des Josephus allein lässt sich die Frage nicht entscheiden. Da leider, soviel mir bekannt, kein anderes positives Beispiel einer Festreise durch Peräa als das evangelische bezeugt ist, so kommt es darauf an, welche Grundsätze sich in dieser Beziehung aus den herrschenden jüdischen Anschauungen ergaben.

Da kann nun kein Zweifel sein, dass die Juden zu Christi Zeit nur mit dem äussersten Widerwillen der Samariter gedachten und jede Berührung mit ihnen möglichst vermieden. Sie sahen in den „Kuthäern“ wie sie die Samariter nach deren angeblicher Heimath (II. Reg. 17, 24)

nannten, nicht nur Heiden, sondern etwas Schlimmeres, nämlich Heiden, die den Anspruch erhoben, Israeliten zu sein und zwar echtere als die aus Babylonien zurückgekehrten Judäer, da in ihrer Mitte die Reste der alten Bevölkerung des Zehnstämmereiches sich erhalten hatten. Eine Zeitlang hatten die Samariter ja sogar einen Tempel auf dem Berge Garizim gehabt, der dem in Jerusalem gefährliche Concurrenz machte und dessen erster Hohepriester Manasse, ein echter Nachkomme des hohenpriesterlichen Geschlechtes, gewesen war. Sie waren für die Juden also Ketzer und deshalb ärger als Heiden. Kein Wunder daher, dass wir überall in der späteren jüdischen Literatur Ausbrüche des Hasses gegen die Kuthäer finden. Lightfoot hat sie p. 104 und später zu Joh. 4, 4. 8. 9. zusammengestellt und noch vollständiger Wetstein¹⁾ zu Mt. 10, 5. Die wichtigsten sind folgende:

Midrasch Tanchuma 17, 4: Esra, Serubabel und Josua mit der ganzen Gemeinde verfluchten und excommunicirten die Samariter; Niemand aus Israel esse einen Bissen von einem Samariter, denn wer den Bissen eines Samariters isst, der thut dasselbe, wie wenn er Schweinefleisch ässe. Kein Samariter werde als Proselyt aufgenommen in Israel und ihnen sei kein Theil an der andern Welt. Etwas milder ist die Talmud-Stelle Jerusch. Aboda zarah 44, 4: die Lebensmittel der Kuthäer sind rein, wenn ihnen nicht etwas von ihrem Wein oder Essig (möglicherweise ungesetzlich Gekeltertes) beigemischt wird. Sogar die Mazzoth der Kuthäer will Babl. Kidduschin 76, 1. zulassen. Dagegen gilt der Kuthäer selbst als Heide, nach Jerusch. Schekalim 46, 2, wo diese Frage von dem Rabbi bejaht, von Simeon verneint, jedoch schliesslich ziemlich im bejahenden Sinne entschieden wird (Lightf. p. 328). Das Land allerdings, in welchem die Samariter wohnen, ist rein, nach der Hauptstelle Jerusch. Abodah zarah 44, 4: die Erde der Samariter ist rein und die Quellen sind rein und die Wege sind rein. Es war ja ein alter Bestandtheil des gelobten Landes, in dem sich

1) Novum Testamentum cum Commentariis Amst. 1751.

indessen eine halb heidnische Bevölkerung niedergelassen hatte. Wie es mit solchen Ländern in Bezug auf Reisen gehalten wurde, das geht aus obigen Stellen nicht mit Sicherheit hervor. Wenn auch nicht zu bezweifeln ist, dass die im Auslande wohnenden Juden oft genug durch Heidenländer nach Jerusalem pilgerten, so war das doch nur ein Gebot der Noth. Es wäre voreilig, daraus zu schliessen, dass solche Reisen überhaupt gesetzlich unbedenklich waren, so dass man sie auch hätte unternehmen dürfen, wenn ein anderer Weg durch rein jüdisches Land möglich blieb. Da in dieser Beziehung die angeführten durch Lightfoot u. A. bisher schon bekannt gewordenen Stellen des Talmud mir nicht genügten, ich selbst aber in dieser umfangreichen Literatur nicht hinreichend bewandert bin, so wandte ich mich deshalb an den mir befreundeten gründlichen Talmudforscher Lic. Dr. Aug. Wünsche in Dresden, den Verfasser der verdienstvollen „neuen Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch.“¹⁾ Derselbe konnte mir nach kurzer Zeit wirklich einige neue, hierauf bezügliche Stellen nachweisen, die zwar die Frage noch nicht vollständig lösen, aber doch geeignet sind etwas mehr Licht auf die Sache zu werfen. Sie finden sich sämmtlich in der Mischnah, Tractat Ohaloth und stehen also der Zeit Christi möglichst nahe. Es sind folgende:

Ohaloth, Cap. II, 3. diese Dinge verunreinigen beim Ziehen und Tragen, aber nicht im Zelte: ארץ העמים, Erde der Heiden. Dazu bemerkt der Commentator Bartenora, unter der Erde der Heiden seien alle Länder zu verstehen, ausser dem Lande Kanaan. Wer nach einem Heidenlande reise, bleibe rein, falls er auf einem Pferde reite, denn die Luft sei rein, nicht aber die Erde. Den Grund dafür giebt Maimonides an: das Heidenland sei unrein, weil seine Bewohner ihre Todten überall umher bei den Wohnungen beerdigen, sodass die Unreinheit der Leichen sich verbreite, dergestalt dass die Weisen erklären, alle heidnische Erde sei verunreinigt,

1) Göttingen 1878.

weil in ihr überall etwas von verwesten Gebeinen in der Grösse eines Gerstenkornes (Minimum des Verunreinigenden) vorhanden sei. Ferner Cap. XVIII 7 wird der Grundsatz aufgestellt: הקונה שדה בסוריא כמוכה לארץ ישראל d. i. „wenn Jemand einen Acker kauft in Syrien; der dem israelitischen Lande benachbart ist, und er kann auf ihn gehen in Reinheit (er hat einen reinen Weg dahin), so ist der Acker rein.“ In diesem Falle ist der Acker auch dem Rechte des Zehnten und Sabbathjahres unterworfen. Kann der Besitzer aber nicht in Reinheit dahingehen, so ist der Acker unrein, aber dennoch dem Recht des Zehnten und des Sabbathjahres unterworfen. Dazu bemerkt wieder Bartenora, unter Syrien sei zu verstehen Aram Naharaim und Aram Zoba (das eigentliche Syrien und Mesopotamien), welche Gegenden David unterworfen. Die Erde daselbst sei zwar unrein, wie alle Erde ausserhalb Kanaan, dennoch bleibe sie dem Zehnten unterworfen. Einen solchen Acker könne man dann in Reinheit beschreiten, wenn kein Stück Heidenlandes zwischen ihn und Kanaan sich hineinschiebe. — Endlich Cap. XVIII 9 wird gesagt: eine Vorhalle oder eine in Trümmern liegende Stadt hat nichts an sich von einer heidnischen Wohnung. Sodann werden einzelne Specialitäten näher bestimmt: מזרח קסרין ומערב קסרין קברות d. i. die Morgen- und Abendgegend von Cäsarea (am Meer) ist Gräberstätte (also unrein), die Morgengegend von Akko ist zweifelhaft, die Weisen aber haben sie für rein erklärt. Letztere Stelle ist deswegen besonders wichtig, weil sich daraus ergibt, dass auch in Palästina selbst, im (ideellen) Gebiet der ehemaligen zehn Stämme, es unreine Orte gab, solche nämlich, welche von Heiden bewohnt wurden. In Cäsarea waren Juden, Heiden und auch die Samariter vertreten, wie die Stelle Jerusch. Aboda zarah 44, 4 b. Lightfoot p. 107 lehrt.

Aus diesen Grundsätzen der Mischnah lässt sich folgendes schliessen:

1. Das Land der Samariter war an und für sich rein,

da es einen Bestandtheil von Kanaan bildete. Reisen durch dasselbe stand also von dieser Seite nichts im Wege.

2. Seine Reinheit war aber zweifelhaft geworden dadurch, dass sich Bewohner heidnischer Abkunft in ihm angesiedelt hatten, die freilich später das jüdische Gesetz annahmen. Da keine Sicherheit darüber bestand, dass in Bezug auf das Begräbniss ihrer Todten und andere Punkte überall dem Gesetze gemäss verfahren wurde, so blieb die Reise durch ein solches Land für den gesetzestreuen Juden bedenklich.
3. Jedenfalls durfte während einer solchen Reise kein Umgang (Joh. 4, 9) mit den Bewohnern stattfinden, weder durch Verweilen in einer Herberge, noch durch Annahme von Lebensmitteln.

Sind diese Sätze gerechtfertigt, so ergibt sich von selbst, dass für die Galiläer der samaritische Weg zwar möglich, aber doch nicht unbedenklich war. Wenn sie ihn gehen wollten, so sparten sie zwar Zeit, mussten sich aber mit Vorräthen versehen, menschlichen Wohnungen aus dem Wege gehen und mit den Bewohnern nicht verkehren. Wenn nun diese Einschränkungen ohnehin schon ihnen die Reise durch Samaria widerriethen, so mochte das in noch viel stärkerem Grade der Fall sein, wenn ein Fest in Jerusalem der Anlass zur Reise war. Denn am Feste konnten nur Reine theilnehmen. Wie leicht aber war es möglich, dass auf dem samaritischen Wege, trotz aller Vorsicht eine Verunreinigung eintrat; besonders, da es die Samariter, wo sie nur konnten, darauf anlegten, ihre jüdischen Nachbarn zu ärgern und ihren Cultus zu stören (vgl. Jos. Antiqq. XVIII. 2, 2). Wenn dies geschah, so ging der Zeitgewinn auf diesem Pilgerwege völlig wieder verloren, denn bevor sie dann am Feste theilnehmen konnten, mussten sie sich umständlichen und zeitraubenden Reinigungsgebräuchen unterwerfen. Diese nehmen bei Verunreinigung durch einen Todten nicht weniger als eine Woche in Anspruch. Bei leichteren Fällen genügen für das

Waschen, Scheeren des Hauptes u. s. w. einige Tage. Der Regel nach sollte man vor dem Feste sich reinigen (Joh. 11, 55), nur in Ausnahmefällen wurde nachgelassen, dass an gewissen, weniger heiligen Tagen der Festwoche die Reinigung nachgeholt wurde (Moed. katan 13, 1 b. Lightfoot p. 1078, vgl. II. Chron. 30, 17). Vermuthlich hebt aus diesem Grunde auch der Verfasser der Apostelgeschichte 18, 18 hervor, dass Paulus, als er zum Feste nach Jerusalem eilte, schon in Kenchreä sein Haupt beschor, und der Zusatz *εἶχεν γὰρ εἰλήν* ist wohl nur eins der bei Lukas nicht seltenen Missverständnisse in solchen jüdischen Dingen. War aber die Reinigung vorher geschehen, so musste um so peinlicher alles vermieden werden, was sie wieder aufheben konnte, weshalb auch Joh. 18, 28 die Juden nicht mehr in's Richthaus des Pilatus hineingehen wollen.

Bei dieser Sachlage lässt sich wohl begreifen, dass von vielen Galiläern, namentlich strenger Gesinnten, der Weg durch Peräa, trotz seiner grösseren Länge, dem samaritanischen vorgezogen wurde und vorgezogen werden musste, auch wenn die Furcht vor Feindseligkeiten der Samariter nicht gewesen wäre. Allein die Galiläer waren bei den Juden von Jerusalem auch sonst nicht gerade berühmt wegen ihrer Gesetzlichkeit, und so mag es denn auch Andre gegeben haben, die es mit der Reise durch Samaria auf ihre Gefahr hin wagten. Sie konnten so länger zu Hause bleiben und brauchten erst drei Tage vor dem Feste aufzubrechen. Natürlich wird zu verschiedenen Zeiten bald der erstere, bald der letztere Gebrauch vorgerrscht haben, und es kann sehr wohl sich so verhalten wie Josephus von der späteren Zeit behauptet, ohne dass man daraus schliessen müsste, zur Zeit Christi sei der peräische Weg gar nicht üblich gewesen.

Da wir in den ältesten Quellen die positive Angabe haben, dass Jesus, von Galiläa nach Jerusalem reisend durch Peräa gezogen sei, da ferner das Ziel der Reise das Passahfest ist und kein Wort darauf hindeutet, dass Jesus einen anderen Weg eingeschlagen, als die übrigen Festbesucher, so wiegt dieses Zeugniß das des Josephus nach

obwaltenden Umständen vollständig auf und wir haben keinen Grund zu leugnen, dass der Peräische Weg damals der übliche, oder wenigstens ein üblicher Pilgerweg gewesen sei. Jesus schliesst sich damit einfach wie auch sonst der Sitte der väterlichen Religion an. Wenn Lukas und Johannes ihn ausdrücklich nach Samarien führen, so ist dies in der That nichts anderes als die Tendenz, Jesum auf dem „Heidenweg“ zu zeigen.

Das Richtige über den peräischen Pilgerweg dürfte demnach in der Bemerkung liegen, die z. B. Tholuck¹⁾ und Godet²⁾ machen, sie freilich in ihrem Sinne verwerthend: „nur der strenge Jude machte den Umweg über Peräa.“ Und mit Recht kann Volkmar³⁾ sagen: „Jesus zog, wie wohl jährlich, so lange er wirkte, zur Feier des Passafestes nach Jerusalem aus seinem Galiläa, auf dem für den Juden Galiläa's herkömmlichen Peräischen Pilgerweg über Jericho hin, vermeidend den nähern Weg durch das dem Juden feindliche Samarien“.

So vielfach also auch Keim die Wissenschaft vom Leben Jesu gefördert hat und so oft man seinen Aufstellungen wird beipflichten müssen, so ist doch wohl in diesem Punkte die von ihm eingeführte Neuerung keine glückliche gewesen und die alte Tradition vom Peräischen Pilgerweg der Galiläer darf nach Allem was wir wissen ihre Geltung behaupten.

1) Commentar zu Joh. 4, 4.

2) Commentaire sur l'évangile de St. Jean, zu Joh. 4, 4. p. 475.

3) Die Evangelien p. 733.

Die Interpretation der Schöpfungsgeschichte bei dem Apologeten Theophilus.

Von

Dr. **Ludwig Paul** in Kiel.

Das zweite Buch von den drei Büchern des Theophilus an den Autolykus, hat zu seinem hauptsächlichsten Inhalt eine Interpretation der Schöpfungsgeschichte, die einmal dadurch merkwürdig ist, dass sie uns in deutlicher Weise ein Bild der allegorischen Interpretation giebt, wie dieselbe zu jenen Zeiten in Geltung war, sodann aber dadurch, dass sie uns die Dogmatik des zweiten Jahrhunderts noch ausgeführter als im ersten Buche geschehen, zeichnet. Was das Erste, die allegorische Interpretation betrifft, so sieht der Apologet in der Geschichte, oder dem was er dafür erachtet, zugleich Sinnbilder von religiösen Ideen, statuirt neben dem Literalsinn einen mystischen mit theils moralischer Anwendung, theils specifisch christlich-mystischer, d. h. einer solchen, die auf Christus oder vielmehr da von Christus selbst nicht die Rede ist, auf dessen mystischen Körper, die Kirche geht, theils anagogischer, die sich auf die triumphirende Kirche, das kommende Leben bezieht. Was aber den zweiten Punkt anlangt, die dogmatischen Grundlinien, die sich in dem Buche, speciell in dem hauptsächlichsten Stück desselben, in der Interpretation der Schöpfungsgeschichte finden, so ist der flüssige Charakter dieser Dogmatik, die sich hier ansetzt, darum ein merkwürdiges Phänomen, weil er uns die Kirche und ihre Diener noch deutlicher als wie sich das aus dem Inhalt des ersten Buchs ergab, (s. diese Zeitschr. Jahrg. 1875,

Heft III.) in einer Verfassung zeigt, die Alles, was zum Kirchenbegriff gehört, enthält, nur keine einheitliche, anerkannte Lehrformel. Es sind allgemeine von allen Christen acceptirte Grundsätze, mehr Axiome als Prinzipien, von denen sich der Geist nährt, wie ja sich das bei religiösen Lehren überhaupt findet; die Ausführung dieser Axiome im Einzelnen dagegen ist immer subjectiv, für unser heutiges Denken oft sehr willkürlich, gezwungen, subtil. Grade der Einblick in diese Stellung der Kirche auf wenige allgemeine Grundsätze, in diese Ungebundenheit des angewandten Denkens, in diese unbeschränkte Subjectivität der alten Kirche hat einen eigenthümlichen Reiz für uns, die wir uns alle Tage mehr einem formell ähnlichen Zustande nähern, mag dieser auch materiell ganz anders bedingt sein; die wissenschaftliche Freiheit der Gegenwart ruht auf viel vertiefterer, unendlich reicherer Subjectivität und muss darum auch ganz andere, vor allem auch wahrere Resultate zu Tage fördern. Gehen wir zur Sache.

Die Vorführung der Schöpfungsgeschichte hängt bei Theophilus mit seiner apologetischen Absicht zusammen. Er will in diesem zweiten Buche dem Autolykus zeigen, in welch' eitlem Streben und nutzlosem Dienst dieser mit seinem heidnischen Cultus stehe, *τὴν ματαιοπονίαν καὶ ματαίαν θρησκείαν, ἐν ᾗ κατέχῃ*, zugleich will er ihm an den Schriften selbst, die jener lese, heidnischen Philosophen und Dichtern, die (christliche) Wahrheit offenbar machen. Das Erstere thut er, indem er die Lächerlichkeit zeigt, das göttlich zu verehren, was Menschenhände gemacht haben, Gestalten, die, so lange sie in den Werkstätten des Künstlers stehen, für Nichts erachtet werden, so bald sie verkauft und im Tempel oder im Privathaus aufgestellt sind, göttlicher Ehren theilhaftig sein sollen. Zugleich weist er das Absurde nach, dass für dieselben die man für Götter hält, Geschlechtsregister aufgestellt werden mit dem Nachweis ihrer Abkunft, Götter also ehemals wurden, aber wo werden jetzt noch welche? *τὸ δὲ νῦν ποῦ θεῶν γένεσις δέχονται*; Wenn einst Götter entstanden, sie müssten auch

bis auf den heutigen Tag entstehen. Aber warum ist der Olymp heute leer, der einst so reich bevölkert war? Warum wohnte Zeus einst auf dem Berge Ida, jetzt aber nicht mehr? Warum überhaupt wohnte er auf einem Theil der Erde und nicht überall? Entweder er hat das Uebrige vernachlässigt oder er war unvermögend überall zu sein und für alle zu sorgen. Aber des höchsten, des allmächtigen, des wahrhaft seienden Gottes ist es, nicht nur überall zu sein, sondern sein Auge über Allem zu haben und Alles zu vernehmen, am allerwenigsten aber, vom Raum umschlossen zu werden. Wäre das nicht, so wäre der umschliessende Raum grösser, als Gott, denn das Umschliessende ist grösser als das Umschlossene. Gott war nicht umschlossen, er selbst ist der Raum für Alles, *αὐτός ἐστιν τόπος τῶν ὅλων*. c. 1—3.

Hat Theophilus so die Absurdität des Götzendienstes am Volksglauben erwiesen, so will er nun auch und zwar an den heidnischen Schriften selbst die Wahrheit offenbar machen. Er thut dies auf zweierlei Weise, einmal negativ, durch Nachweis der Widersprüche der Philosophen und Dichter gegen einander sowohl als jedes Einzelnen in seinen eignen Werken, Widersprüche die sich in Sonderheit in den letzten Prinzipien aufdecken, in der Frage über die Existenz eines höchsten Wesens, über Einheit und Vielheit desselben, über dessen Stellung zur Welt als Schöpfung, über die Vorsehung und Fürsorge desselben im Verhältniss zur Menschheit. Er führt die Stoiker, Epikur und Chrysippus vor als solche, die entweder Gott überhaupt leugneten, oder wenn er sei, ihm doch alle Sorge für die Welt absprechen. Nebenbei bemerkt, man muss unsern Apologeten bei seinen Citaten und seiner Erklärung der Alten nicht auf wissenschaftliche Genauigkeit ansehen; man darf sich nicht verwundern wenn seine Citate ein wenig kunterbunt durch einander laufen; unbefangenen Wahrheitssinn aber für wissenschaftliche Dinge darf man bei diesen Theologen die mitten drin im Streite stehen und an der Wissenschaft als solcher kein Interesse haben, überhaupt nicht suchen.

Andere, sagt also Theophilus, lassen die Welt von

Ewigkeit her und durch sich selbst sein, statuiren überhaupt keine Vorsehung und setzen Gott in's Gewissen eines Jeden, Andere bestimmen Gott als Alles durchdringenden Geist. Plato bekennt einen ewigen Gott und Vater und Schöpfer; daneben aber setzt er zwei gleich ewige Principien. Aber bei einer ewigen Materie kann die Monarchie Gottes nicht bestehen. Gottes Macht zeigt sich darin, dass er aus dem Nichts schafft, was er will, *ἵνα ἐξ οὐκ ὄντων ποιῇ, ὅσα βούλεται*. Der Mensch kann ein Gebilde schaffen, aber Vernunft, Odem und Sinn kann er seinem Gebilde nicht geben. So widerspricht sich die Philosophie und anders wieder reden die Dichter über Entstehung von Göttern. — Es wird nun Homer vorgeführt, Hesiod, Apollonides, Aristophanes, der die Welt aus einem Ei entstehen lasse etc. Sie alle haben Fabeln und Mythen zusammengestellt von ihren Göttern, lassen sie Trunkenbolde, Ehebrecher und Mörder sein, widersprechen sich über Welt und Gottheit, lassen bald die Welt entstanden, bald nicht entstanden sein, setzen bald eine Vorsehung, bald lösen sie sie auf. Wem soll man da glauben, dem Aratus, der Alles regiert werden lässt vom Zeus, von dem Alles stammt und wir selbst, *τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμὲν*, oder dem Sophokles, der über Nichts eine Vorsehung hat, *πρόνοιά δ' ἐστὶν οὐδενός*, oder dem Homer, nach welchem Zeus es ist, der dem Menschen sein Können mehrt oder mindert, oder dem Simonides oder Euripides oder Menander, die sich alle widersprechen und dadurch, ohne es zu bekennen, zeigen, dass sie die Wahrheit nicht wissen. Vielmehr was sie sagen, sagten sie inspirirt von Dämonen, von einem Schwarmgeist, nicht von reinem, *οὐ καθ'άρῳ πνεύματι, ἀλλὰ πλάνῳ*. — So lässt Theophilus diese heidnischen Dichter und Philosophen in negativer Weise für die Wahrheit zeugen. Und wiederum in positiver Weise. Denn Etliche haben bisweilen mit nüchterner Seele so geredet, dass sie mit den Propheten harmoniren, diesen und allen Menschen zum Zeugniß, über die Monarchie Gottes, das Gericht und das Andere, was sie behandeln.

Also, die Materie dieser Uebereinstimmung ist, was

wohl festzuhalten, die Monarchie Gottes, und zwar Gottes als Schöpfers, als regierender Providenz, als einstigen Richters. Wenn Theophilus hier und noch oft auch „von andern Dingen“ redet, worin beide, Propheten nebst Sibylla mit den Philosophen und Dichtern je und je übereinstimmten, so ist dies „Andere“ nur neben genannt und gelegentlich wohl auch einmal erklärt als Pest, Hunger, Krieg und dergl., wie gleich folgt in c. 9.

Mit diesem Capitel nämlich kommt der Autor auf das, was die Propheten über die ihm wichtigsten Fragen, über Weltschöpfung, Weltgericht, und was damit zusammenhängt, Menschenbestimmung und Gericht aussagen. Als Propheten sind sie vom Geist getrieben *πνευματοφόροι*, von Gott selbst gelehrt, *ὑπ' αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ἐμπνευσθέντες καὶ σοφισθέντες*, als solche heilig und gerecht, *ὅσιοι καὶ δίκαιοι*. Sie sind Organe Gottes, die seine Weisheit in sich fassen, *χωρήσαντες σοφίαν τὴν παρ' αὐτοῦ*, von ihm durchdrungen, sprechen sie über die Weltschöpfung und über „Alles das Uebrige“, Pest, Hunger, Kriege. Bei den Hebräern hat es viele solche Propheten gegeben, bei den Helenen die Sibylla. In Allem, was sie sagten, über Vergangenes, über zu ihren sowie zu künftigen Zeiten Geschehenes ist Harmonie, und wie das Frühere eingetroffen, so glauben wir wird auch das Spätere eintreffen.“ — Und nun folgt diese ihre übereinstimmende Lehre, das eigentliche Thema des Buchs. Zuerst, dass Gott einziger Realgrund von Allem ist, *ἐξ οὗκ ὄντων τὰ πάντα ἐποίησεν*. Nichts kann wie Gott das Prädikat des Urseins beanspruchen, *οὐ γάρ τι τῷ θεῷ σὺνῆκμασεν*. Er ist sein eigener Grund und seine eigne Fülle, *αὐτὸς ἐαυτοῦ τόπος καὶ ἀνενδεής*. So seiend vor allen Aeonen war es sein Wille, den Menschen zu schaffen, um für ihn zu sein, wie Theophilus sagt, von ihm erkannt zu werden, *ἡθέλησεν ἄνθρωπον ποιῆσαι, ᾧ γνωσθῆναι*. Für den Menschen hat er die Welt bereitet, *τούτῳ οὖν προητοίμασεν τὸν κόσμον*. Diese Weltschöpfung ging aber so vor sich, dass Gott seinen Logos, den er in sich hatte, *τὸν λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις*, erzeugte vor Allem, *ἐγέννησεν*

αὐτὸν πρὸ τῶν ὅλων, im Bunde mit seiner Weisheit, d. h. mit Hülfe derselben ihn aus sich herausstossend, μετὰ τῆς αὐτοῦ σοφίας ἐξερευζάμενος αὐτὸν. Diesen Logos hatte er als Gehülfen seiner Werke, er hat durch ihn Alles geschaffen. Er heisst Anfang und Herrscher, ἀρχή (so mit zwiefacher Bedeutung ist ἀρχή hier wieder zu geben, wie gleich das Folgende zeigt), weil er den Anfang macht und Herrschergewalt übt über Alles das Geschaffene, ὅτι ἄρχει καὶ κυριεύει πάντων τῶν δι' αὐτοῦ δεδημιουργημένων. Dieser Logos nun, welcher Geist Gottes und Anfang und Weisheit und Macht des Höchsten ist, ὃν πνεῦμα θεοῦ καὶ ἀρχὴ καὶ σοφία καὶ δύναμις ὑψίστου, ist in die Propheten eingegangen, κατήρχετο εἰς τοὺς προφῆτας und hat durch sie das über die Schöpfung der Welt und über das Andre gesprochen. Denn die Propheten waren nicht, als die Welt ward, aber wohl die Weisheit Gottes und sein heiliger Logos, ἡ σοφία ἡ τοῦ θεοῦ καὶ ὁ λόγος ὁ ἅγιος αὐτοῦ. Darum spricht er (der Logos) durch den Propheten Salomo so: Als er (Gott) die Himmel bereitete, war ich bei ihm und wie er die Gründe der Erde befestigte, war ich ihm ordnend zur Seite, ἡμην παρ' αὐτῷ ἀρμόζουσα. So identisch sind hier σοφία und λόγος, dass Theophilus als Worte des Logos anführt, was doch im Texte der Septuaginta, den er unverändert mit dem fem. ἀρμόζουσα aufnimmt, Worte der Sophia sind, Prov. 8, 27. — Auch Moses, vielmehr der Logos Gottes durch ihn als sein Organ sagt: „im Anfang schuf Gott Himmel und Erde,“ ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. Zuerst hat er den Anfang und das Schaffen genannt, ἀρχὴν καὶποίησιν, darauf setzt er erst den Begriff: Gott, εἰθ' οὕτως τὸν θεὸν συνέστησεν. Denn man darf Gott nicht als todten, inhaltsleeren Begriff aussagen, οὐ γὰρ ἀργῶς χρόν καὶ ἐπὶ κενῷ θεὸν ὀνομάζειν. Für diesen bedeutsamen Gedanken führt unser Autor ein wunderliches, dem Kampfe seiner Zeit entnommenes Motiv an: es hat nämlich die göttliche Weisheit vorausgewusst, dass Schwätzer auftreten werden, die von einer Menge Götter reden werden; damit nun der wahrhaftige Gott durch seine Werke erkannt werde und

weil er durch seinen Logos, ἐν τῷ λόγῳ αὐτοῦ den Himmel und die Erde und was auf ihnen ist, geschaffen hat, spricht er (der Logos durch Moses): „im Anfang schuf Gott Himmel und Erde,“ ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν u. s. w. Dann nachdem er (der Logos) die Schöpfung ausgesagt, giebt er weiter kund: „die Erde aber war nicht sichtbar und nicht geordnet, ὁράτος καὶ ἀκατασκεύαστος, und Finsterniss über der Tiefe und der Geist Gottes lagerte über dem Wasser,“ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος. Wir wollen hier gleich darauf hinweisen, dass, halten wir uns an die Worte, und zu etwas Anderem ist man nicht berechtigt, dass das, was hier über dem Wasser schwebt, πνεῦμα θεοῦ, ganz dasselbe ist, was oben identisch gesetzt war als λόγος, ἀρχή, σοφία, δύναμις, somit ein Unterschied zwischen πνεῦμα und λόγος nicht besteht.

Das also, sagt Theophilus weiter, lehrt die heilige Schrift zuerst, gewissermassen eine gewordene Materie, von Gott geschaffen, aus der Gott die Welt gebildet hat. c. 9—11.

Man sieht, es ist dem Apologeten vor allem darum zu thun gewesen, einen streng monotheistischen Begriff zu gewinnen, für den ihm die Schrift Gewissheit bieten muss. Auf diese Gewissheit kommt ihm Alles an. Mit ihr weiss er sich siegreich dem heidnischen Glauben gegenüber, der ihm gerade in seiner Ungewissheit der verkehrte ist. Um diese Gewissheit zu gewinnen, muss Gott die Schrift eingegeben haben. Diese sichere, unumstössliche Schrift ist für ihn das alte Testament, wenigstens in hervorragender Weise. Das Alles ist sehr massive Theologie; sie schleppt sich aber fort und fort bis in unsre Tage herein.

Theophilus geht nun weiter und sagt: Anfang des Geschaffenen war das Licht, da das Licht das erscheinen lässt, was in einer Ordnung hingestellt wird, τὰ κοσμούμενα φανεροῦ. Deshalb sagt sie (die heilige Schrift, was letztes Subjekt war; also wird die Schrift hier mit dem Logos identificirt): „und Gott sprach: es werde Licht, und es ward Licht. Und Gott sah, dass das Licht gut war-

Offenbar für den Menschen,“ setzt Theophilus hinzu, auch hiermit auf den obersten Zweck der Schöpfung hindeutend. „Und Gott schied das Licht von der Finsterniss“ u. s. w. Theophilus citirt nun wörtlich Gen. 1, 3—2, 3 und sagt über die Erzählung des Sechstageswerks: auch wenn Einer zehntausend Zungen hätte und zehntausend Jahre lebte, würde er noch nicht geschickt genug sein, würdig darüber zu reden. Viele Schriftsteller hätten sie nachgeahmt und von daher Veranlassung genommen zu ihren Darstellungen, *ἐντεῦθεν τὰς ἀφορμὰς λαβόντες*, aber es sei nur Schwätzerei geworden, die Wahrheit hätten sie nicht getroffen. Fände sich bei ihnen etwas Wahres, so sei es gemischt mit Irrthum, es sei ihre Rede wie ein Gift, gemischt mit Honig oder Wein. So sei es auch mit dem siebenten Tag. Und nun kritisirt Theophilus die Schöpfungsgeschichte des Hesiod und weiss vorzüglich das daran zu tadeln, dass er die Welt von unten auf entstehen lasse, *ἐκ τῶν ἐπιγείων κἀνωθεν*. Das sei Menschenweise; der Mensch baut erst den Grund in die Erde und dann setzt er das Dach, *ὀροφή*, darauf. Aber Gottes Allmacht zeigt sich darin, dass er erstens aus dem Nichts schafft, dann, so wie er will, das heisst hier, wie Theophilus gleich selbst interpretirt: von Oben. „Darum hat auch der Prophet gesagt, zuerst sei die Schöpfung des Himmels geschehen, der die Gestalt eines Daches einnimmt, *πρῶτον εἴρηκεν τὴν ποίησιν τοῦ οὐρανοῦ γεγενῆσθαι τύπον ἐπέχοντος ὀροφῆς*.¹⁾ Also zuerst lässt der Prophet den Himmel geschaffen werden, indem er sagt: im Anfang schuf Gott den Himmel, d. h. durch den Anfang, setzt Theophilus hinzu, *ἐν ἀρχῇ, τοῦτ' ἐστὶν διὰ τῆς ἀρχῆς*, indem er so an Stelle der Zeitbestimmung Gen. 1, 1 die Causalbestimmung treten lässt, um seinen Logosbegriff schon bei Moses zu finden. Es passt solche Interpretation ganz zu der übrigen Willkühr der Exegese, wie sie nun weiter geht. Nämlich: die Erde führt er (der Prophet Moses) an in ihrer Bedeu-

1) So lese ich die Worte. In der Ausgabe von Otto lauten sie *τὴν ποίησιν τοῦ οὐρανοῦ γεγενῆσθαι τρόπον ἐπέχοντι ὀροφῆς*, was keinen Sinn giebt.

tung als Grund und Boden, von der Tiefe redet er als der Menge der Gewässer, von der Finsterniss, weil der Himmel wie ein Deckel die Gewässer sammt der Erde bedeckt, er nennt den Geist als einen, der über den Wassern schwebt; denselben hat Gott der Creatur zur Belebung gegeben, gleichwie dem Menschen die Seele, Feines mit Feinem mischend; denn der Geist ist fein und das Wasser ist fein; der Geist soll das Wasser befruchten, Wasser und Geist zusammen soll überallhin dringend die Creatur befruchten, *ὅπως τρέφῃ τὴν κτίσιν*. Der Geist, der Einer ist, in Lichtgestalt ist Mittler zwischen Wasser und Himmel, *ἐν μὲν τὸ πνεῦμα φωτὸς τύπον ἐπέχον ἐμεσίτευεν τοῦ ὕδατος καὶ τοῦ οὐρανοῦ*, damit gewissermassen die Finsterniss nicht Antheil hätte am Himmel, der Gott näher ist, bevor Gott sprach: es werde Licht! — Der Leser bemerkt wohl, es ist früher der Himmel selbst, der wie ein Deckel Alles umschliesse, als Finsterniss bezeichnet worden. Man versteht also nicht, wie jetzt der Geist Beides, Finsterniss und Himmel, auseinander halten soll; auf solche kleine Widersprüche kommt's aber unserm Apologeten offenbar nicht weiter an. Ebenso wenig trägt er Bedenken, dem Logos gleich wieder ein neues Prädikat zuzueignen, wenn er fortfährt: der Befehl Gottes nun, d. h. sein Logos. *ἡ διάταξις τοῦ θεοῦ τοῦτ' ἔστιν ὁ λόγος αὐτοῦ*, leuchtend wie ein Licht in verschlossenem Haus, erleuchtete die Erde unter dem Himmel, indem Gott das Licht besonders von der Welt schuf. Das Licht nannte Gott Tag, die Finsterniss Nacht; der Mensch hätte solche Namengebung nicht gewusst, wie alle andre nicht.

Im Anfang der Geschichtserzählung von der Welt-schöpfung, so fährt Theophilus fort, spricht nun die heilige Schrift, wo sie vom Himmel redet, nicht von diesem unserem Firmament, sondern von einem andern uns unsichtbaren Himmel, nächst welchem dann dieser sichtbare Himmel Firmament genannt wird, über welchen die Hälfte des Wassers hinauf genommen ist, um der Menschheit zu Regen, Gewitter und Thau zu dienen. Das Wasser auf Erden hat dann Gott durch seinen Logos sich sammeln

lassen in Einen Behälter und das Trockne sichtbar hervortreten lassen. Diese sichtbare Erde war noch ungeordnet; Gott hat sie dann geordnet und geschmückt mit allerlei Gräsern, Samen und Pflanzen.

Daran knüpft nun Theophilus verschiedene und manchmal sehr wunderliche Betrachtungen, die für ihn wohl wichtig genug gewesen sein werden und an denen wir ersehen können, welche Gedanken die damalige Kirche gerade bewegten. An den Pflanzen soll man ein Bild der Auferstehung haben. Denn wer, sagt Theophilus, soll sich nicht wundern, dass aus einem Feigenbaum eine Feige wird, aus den übrigen kleinsten Saamen grosse Bäume? Die Welt (*κόσμος* im Sinn von Menschenwelt) hat aber für uns grosse Aehnlichkeit mit dem Meer; denn wie das Meer, wenn es nicht den Zufluss von Quellen und Flüssen hätte, die es speisen, wohl längst vertrocknet wäre wegen seiner Salztheile, so würde die Welt, hätte sie nicht das Gesetz Gottes und die Propheten gehabt, welche ihr Lindigkeit, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und die Lehre heiliger Gottesgebote zufließen liessen, wegen der Menge von Schlechtigkeit und Sünde in ihr, längst aufgehört haben. Und gleichwie im Meer Inseln sind, die einen bewohnbar, wasserreich und fruchtreich, mit Buchten und Häfen als Zufluchtsorte für den Verschlagenen, so hat Gott der von den Sünden in Brandung und Sturm umhergeworfenen Welt jene Versammlungen, *συναγωγάς*, gegeben, die man heilige Kirchen nennt, *λεγόμενας ἐκκλησίας ἁγίας*, in denen, wie in schön gebuchteten Häfen an den Inseln, die Lehren der Wahrheit sind, zu welchen die fliehen, die errettet werden wollen, Liebhaber der Wahrheit, die dem Zorn und dem Gericht Gottes zu entgehen bestrebt sind, *βουλόμενοι ἐκφυγεῖν τὴν ὀργὴν καὶ κρίσιν τοῦ Θεοῦ*. Und wie es andere Inseln giebt, felsig, wasserarm, unfruchtbar, von wilden Thieren bevölkert, nicht zu bewohnen, zum Verderben für die Schiffer und Sturmbedrängten, an welchen die Fahrzeuge zerschellen und wer sie betritt, kommt um, so giebt es Lehrer des Irrthums, ich meine der Secten, welche die zu ihnen Kommenden verderben. Diese Sec-

ten sind wie die Seeräuber, wer in ihre Hände fällt, ist verloren.

Was aus dieser Nutzenanwendung, die hier Theophilus von der Schöpfungsgeschichte macht, uns besonders auffällt, ist, abgesehen von dem Hinweis auf die Auferstehung, die übrigens als Auferstehung des Fleisches zu fassen und für die damalige Zeit als einer der wichtigsten Lehrpunkte anzusehen ist, das mächtig aufkommende Einheitsbewusstsein der katholischen Kirche. Zwar die Kirche sind noch Kirchen, *συναγωγαί, ἐκκλησίαι ἄγαι*, sie sind Inseln im Meer, aber sie haben alle die gleiche Lehre der Wahrheit. Freilich diese Gleichheit ist nur eine Gleichheit weniger und ganz abstracter Grundsätze und religiöser Behauptungen; die materielle Lehre selbst bildet sich aber erst, sie ist noch stark im Fluss; aber was zur Kirche zählen will, das hat sich doch für einen gemeinsamen, wenn auch ganz formalen Anhaltspunkt zu bekennen, das ist das Gesetz Gottes und der Propheten, die Lehre der heiligen Gebote Gottes als eine von Gott selbst, durch seinen Logos, eingegebene. Man sieht, wie für diese sich bildende katholische Kirche das alte Testament entschieden im Vordergrund der Betrachtung steht, sicherlich deshalb, weil der Kanon des neuen Testaments noch weit entfernt ist von einem festen Abschluss, die neutestamentlichen Schriften aber auch für die kirchliche Gesetzgebung ein minder breites Fundament darboten, als das alte Testament. Ja, selbst die Lehrcitate aus dem neuen Testament sind in allen drei Büchern des Theophilus verschwindend klein gegen die aus dem alten. Weiter erklärt sich aus diesem Streben nach einheitlicher, fester Gestaltung und diesem Sichsteifen vornehmlich aufs alte Testament der starke Widerwille, gegen die Secten die *αἰρέσεις*, natürlich christliche, die aber in der Beurtheilung unseres Schriftstellers nicht besser wegkommen, als die heidnischen Lehrer, vielmehr schlimmer angesehen werden.

Die Interpretation fährt weiter fort: am vierten Tage entstanden die Lichter. Gott wusste voraus, dass die eiteln Philosophen schwatzen würden, dass die irdischen

Erzeugnisse von den himmlischen Elementen in ihrem Entstehen abhängen, ἀπὸ τῶν στοιχείων εἶναι γινόμενα, um so Gott bei Seite zu setzen. Damit aber die Wahrheit an den Tag komme, entstanden die Einen eher als die Andern. Diese himmlischen Lichter aber weisen auf und stellen dar, δειγμα καὶ τύπον ἐπέχει, ein grosses Geheimniss. Die Sonne ist ein Typus für Gott, der Mond für den Menschen. Die Sonne ist viel stärker und herrlicher als der Mond; so ist Gott verschieden von der Menschheit; die Sonne ist immer voll, nimmt nie ab; so ist Gott immer vollkommen, allmächtig vollkommene Intelligenz und Weisheit, πλήρης συνέσεως καὶ σοφίας, unsterblich, Fülle aller Güter. Der Mond aber nimmt ab und geht unter, ein Typus des Menschen; dann kommt er wieder zum Vorschein und wächst, unsere kommende Auferstehung anzuzeigen. Ebenso sind die drei Tage, die vor den Lichtern entstanden, typische Darstellungen, der Dreiheit, τύποι τῆς τριάδος, Gottes, seines Logos und seiner Weisheit, τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ. Einem vierten Typus gehört der Mensch an, der lichtbedürftig ist, damit sei Gott, Wort (Logos), Weisheit, Mensch. Deshalb entstanden am vierten Tage die Lichter.

Diese Aussage des altkirchlichen Schriftstellers von einem Typus für eine Vierheit zeigt, wie wenig man gut thut, sich für das Dogma der Dreieinigkeit bei Theophilus auf den kurzvorhergehenden Typus von der Dreiheit zu berufen. Die subtile Spielerei ist an beiden Stellen ganz dieselbe. Der Ernst, den die Vertheidiger des Dreieinigkeitsdogma's bei der Auslegung solcher Stellen annehmen, z. B. Kahnis, der in der Lehre vom heiligen Geiste I, 247 sagt: „Es scheint, als ob Theophilus die dritte Person in der Gottheit σοφία nenne nach ihrem überweltlichen Verhältniss, πνεῦμα nach ihrem inweltlichen, besonders als beseelende Kraft der Propheten,“ dieser Ernst ist subtile Spielerei. Die Sache ist die, dass, will man Ausdrücke wie λόγος, σοφία, πνεῦμα, δυνάμεις, ἀρχή u. s. w. hypostasiren, Theophilus bald eine Zweieinigkeit, bald eine Dreieinigkeit, bald eine Viereinigkeit hat; dass dabei diese

verschiedenen Complexionen der Gottheit sehr willkürlich benannt werden; am allerwenigsten aber solcher Unterschied von Ueber- und Inweltlichkeit zwischen σοφία und πνεῦμα zu statuiren ist, wenn doch der Logos selbst, wie wir eben sahen, πνεῦμα und σοφία in einem Athem genannt wird mit Beigabe von ἀρχή und δύναμις, und wenn gerade von ihm, dem Logos = πνεῦμα = ἀρχή = σοφία = δύναμις, gesagt wird: er ging in die Propheten ein. Zu Hypostasen sind aber die Ausdrücke alle noch nicht verdichtet; sie nehmen wohl einen Anlauf dazu, bezeichnen aber doch immer nur Kräfte in der Gottheit, können deshalb so leicht neben und für einander gesetzt werden als connexe, in der Einheit Gottes sich zusammenfindende Begriffe. Das Dogma ist hier im Werdeprocess; daher das Schwebende, die Unbestimmtheit. Es gehören Neander'sche Augen dazu, um bei Theophilus zu erkennen, dass er „deutlich den heiligen Geist als selbständiges Wesen vom Logos getrennt habe.“ Der heilige Geist zumal ist bei ihm so wenig selbständig, dass er ihm nur einmal sein Prädikat ἅγιον gegeben hat, öfter dagegen dem Logos dies zuertheilt hat; auch ist ihm nicht πνεῦμα das Begeistigende, sondern wiederum der Logos, während der heilige Geist, wenn er gleich sein soll der σοφία, nach Theophilus, der selbst auf Salomo, Prov. VIII, zurückgeht, an der Welt-schöpfung Theil genommen hat, ganz wie der Logos. Wird der Geist ja einmal als Specialität ausgesagt, wie in der Stelle, wo der Geist Gottes als über den Wassern schwebend erwähnt wird, einer Stelle, wo das Wort πνεῦμα als Uebersetzung von ריח durch die Septuaginta nothwendig beizubehalten war, so ist dieser Geist so wenig spirituell gefasst, dass er vielmehr als die Erde befruchtender Hauch Gottes dargestellt ist, der sogar eine materielle, wenn auch die feinste materielle Gestalt, Lichtgestalt annimmt, ἐν μὲν τὸ πνεῦμα φωτὸς τύπον ἐπέχον, und Raum ausfüllend ist, ἐμεσίτευσεν τοῦ ὕδατος καὶ τοῦ οὐρανοῦ. Kurz, es ist da Alles in der Schweben, wie ich das ausführlich schon gezeigt habe in der Abhandlung „über das Trinitätsdogma bei Theophilus“, Hilgenfelds Zeitschr. 1861 H. III.

Kehren wir zu dem Punkte zurück, an welchem wir unseren Autor auf kurze Zeit verliessen: die Vierheit ist also Gott, Logos, Weisheit, Mensch, für welche Vierheit der vierte Tag in der Schöpfungsgeschichte als Typus dienen soll, an dem die himmlischen Lichter geschaffen. Der geordnete Stand der Gestirne aber zeigt die Stellung, welche die Gerechten und Frommen, die Gottes Gebote halten, in der Haushaltung Gottes einnehmen. Nämlich die leuchtenden und glänzenden Gestirne stellen die Propheten dar; sie sind darum unwandelbar. Die welche an Glanz nach ihnen kommen, stellen das Volk der Gerechten dar. Aber die schweifenden Sterne, die Planeten sind der Typus derjenigen Menschen, die von Gott abfallen, das Gesetz und die Gebote aufgeben.

Am fünften Tage sind die Wasserthiere geschaffen. Sie wurden gesegnet von Gott. Das soll uns ein Zeichen dafür sein, dass der Mensch Busse und Vergebung der Sünden, *μετάνοιαν καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* durch's Wasser und Bad der Wiedergeburt empfangen, und wiedergeboren Segen von Gott erhalten soll. Aber auch die grossen Wasserungethüme und die fleischfressenden Vögel haben ihre Aehnlichkeit in der Menschenwelt; sie gehen auf die Habgierigen und Gesetzesübertreter. Denn wie unter den Thieren einige ihrer ursprünglichen Natur gemäss leben, die Schwächeren schonen und sich von Kräutern nähren, andere Fleisch fressen, den Schwächeren nachstellen und Gottes Gebot übertreten, so geht's auch mit den Menschen.

Am sechsten Tage hat Gott die Vierfüssler geschaffen, das Vieh und Gewürm auf Erden. An diesem Tage hat er den Segen dem Menschen aufgespart, den er auch an demselben Tage schaffen wollte. Diese Vierfüssler und Thiere, *τετράποδα καὶ θηρία*, sind Typen für die Menschen, die Irdisches sinnen und ohne Busse leben. Nämlich die, die gerecht leben, sich von der Sünde abwenden, fliegen auf mit ihrer Seele wie die Vögel, das, was Oben ist, suchend, *τὰ ἄνω φρονούντες*, dem Willen Gottes gefällig. Die Gottlosen aber sind den Vögeln gleich, die zwar Flügel haben, aber nicht in die oberen Gegenden der Gottheit gelangen,

nicht aufwärts fliegen können. Hier geht die Typologie kraus durcheinander, vom sechsten auf den fünften Tag und wieder vom fünften zum sechsten, wie es gerade passt; dazu gelungene Etymologie: Thiere, *θηρία*, heissen sie vom Thierischsein, *ἀπὸ τοῦ θηριοῦσθαι*; nicht als ob sie von Anfang an böse und giftig gewesen; denn von Anfang an ist Alles sehr gut gewesen; sondern die Sünde des Menschen hat Alles böse gemacht. Mit der Uebertretung des Menschen ist auch Alles Andere zur Uebertretung gekommen, *τοῦ γὰρ ἀνθρώπου παραβάντος καὶ αὐτὰ (τὰ πάντα) συμπαρέβη*. Dieser mystisch-naturphilosophische Gedanke Hinrich Steffen's tritt hier, soviel wie ich weiss, zum ersten Male auf, vielleicht aus unsicherer Erinnerung der paulinischen Stelle. Denn bei Paulus selbst, Röm. 8, 18 ff, ebenso wie in der jüdischen Theologie ist der Gedanke doch ein anderer; da wird die Natur um der Sünde des Menschen willen der Vergänglichkeit unterworfen, leidet um seinetwillen, bei Theophilus ist sie Mitsünderin. Wie wenn ein Hausherr, sagt er, selbst sein Haus wohl bestellt, dann auch das Gesinde ordentlich wirthschaftet, wenn aber der Herr verkehrte Wirthschaft treibt, auch die Diener verkehrt leben, grade so ging's mit dem Menschen und seiner Umgebung, dass er verkehrt handelte als Herr und die Diener handelten mit verkehrt, *τῷ αὐτῷ τρόπῳ γέγονεν καὶ τὰ περὶ τὸν ἄνθρωπον, κύριον ὄντα, ἁμαρτῆσαι, καὶ τὰ δοῦλα συνῆμαρτεν*. (Zum Verständniss dieser Worte braucht man nur das Comma nach *ἄνθρωπον* zu setzen.) Wenn nun der Mensch wieder zurück geht zu seinem naturgemässen Zustand und aufhört zu sündigen, so wird auch die Thierwelt in ihre uranfängliche Sanfttheit versetzt werden.

Die Erzählung von der Schöpfung des Menschen, sagt Theophilus, ist unaussprechlich erhaben, so kurz der Bericht davon ist. Wenn Gott spricht: Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei, so kündet er die Würde des Menschen an. Denn, während Gott Alles durch seinen Logos gemacht hat, (hier *λόγῳ*, nicht *διὰ λόγου*, was ebenfalls anzeigt, wie sehr der Logos bei Theophilus

noch entfernt ist, als Person gedacht zu werden,) und damit Alles für nebensächlich erachtet, *τὰ πάντα πάρεργα ἡγησάμενος*, erachtet er nur die Schöpfung des Menschen als ein Werk seiner eignen Hände würdig, *μόνον ἰδίων ἔργον χειρῶν ἔξιον ἡγεῖται τὴνποίησιν τοῦ ἀνθρώπου*¹⁾. Also Gott will den Menschen selbst schaffen; ja (so gross ist der Mensch) Gott bedarf sogar noch einer Art Hülfe: wenn er im Plural spricht; denn zu keinem Anderen spricht er das *ποιήσωμεν*, als zu seinem Wort und zu seiner Weisheit. Und nachdem er ihn geschaffen und gesegnet, sich zu mehren und die Erde zu füllen, hat er ihm alles unterthan gemacht, hat ihn an die Früchte zu seiner Nahrung gewiesen und mit ihm zugleich die Thiere. So hat Gott Alles vollendet am sechsten Tage und am siebenten ruhete er von allen seinen Werken. c. 15—18.

Bis hierher geht die Interpretation der ersten Recension der Schöpfungsgeschichte in der Genesis. Sie ist merkwürdig genug, und, wie wir gesehen haben, auch willkürlich genug, so willkürlich, dass der Schriftsteller selbst von dem eignen Anlauf, den er zur Fixirung der Logoslehre dadurch nimmt, dass er den Logos als Vehikel bei der Weltschöpfung aufstellt, wieder abspringt bei der Menschenschöpfung; die er Gott allein zuschreibt, hier spricht Gott nur zum Logos, das Schaffen ist seine Sache, obschon er spricht, als wenn er schon der Hülfe bedürftig wäre, *ἔτι μὲν καὶ ὡς βοηθείας χορήζων ὁ θεὸς εὐρίσκεται λέγων ποιήσωμεν*. Mit dem Allen soll aber nur die hohe Würde des Menschen sichtbar gemacht werden, in der That ist der Mensch ein *ἰδίων ἔργον* der Hände Gottes, und damit wird der erste Einschlag des dogmatischen Gewebes wieder aufgelöst. So sehr also die Inter-

1) Es ist *ἰδίων*, oder vielleicht mit Gesner *ἰδίων* zu lesen, was auf denselben Sinn hinauskommt, nur nicht mit Otto *ἄδίων*; denn das *ποιεῖν λόγῳ* vorher verlangt seinen Gegensatz, den es nur durch *ἰδίων* oder *ἰδίων* bekommt, dass der Mensch ein *ἄδίων ἔργον*, ein ewiges Werk sei liefert weder den Gegensatz, noch ist es sonst Lehre des Theophilus, der vielmehr dem Menschen eine mittlere Stellung zwischen Ewigem und Vergänglichem anweist.

pretation verwerthet wird für die dogmatischen Gedanken, so ungebunden bewegen sich diese selbst; sie laufen fast wild einher. Aber verwerthet wird hier allerdings die Interpretation für's dogmatische Denken, so sehr verwerthet, dass sich der Text nicht bloss in den gewalthätigsten Dienst für die willkürlichste Analogie hergeben, sondern sich auch Gewaltsamkeiten gefallen lassen muss. Sehr deutlich tritt das hervor bei Gen. 1, 27. In die Texteswiedergabe zwar hat Theophilus den Vers mit aufgenommen: *καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν, ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς*. Alle Verse aber hat er sonst für die Interpretation benutzt, nur diesen nicht. Er konnte ihn nicht brauchen; warum nicht, werden wir gleich sehen.

Theophilus wendet sich nämlich sofort zur zweiten Recension der Geschichte der Schöpfung 1. Mos. 2, 4 ff. Natürlich aber ist dies für ihn keine zweite, von der ersten abweichende Recension, wofür die Kritik unserer Zeit sie erkannt hat; sondern es ist ihm Fortsetzung des früheren; der Anfang dieser Fortsetzung enthält ihm eine resumirende Zusammenfassung des bisherigen Berichts, *εἰθ' οὕτως ἀνακεφαλαιοῦται λέγουσα ἢ ἀγία γραφή*. Es folgt nach diesen Worten das Citat Gen. 2, 4. 5. An dessen letzte Worte: „denn Gott hatte nicht regnen lassen auf die Erde und der Mensch war nicht, sie zu bebauen,“ schliesst Theophilus die Bemerkung an, freilich in falscher Deutung von c. 6: „deshalb zeigt uns die Schrift an, dass die ganze Erde zu jener Zeit von einer göttlichen Quelle getränkt wurde und nicht nöthig hatte, dass der Mensch sie bebauete.“ Wir sehen, was im alttest. Text hingestellt ist als unmöglich, die Bebauung der Erde, weil kein Mensch da war, wird hier hingestellt als unnöthig. Die Erde liess Alles, fährt Theophilus fort, von selbst sprossen nach Gottes Gebot, um die Menschen nicht durch Arbeit zu ermüden. — Natürlich musste Theophilus so erklären; er hatte ja bereits die Menschenschöpfung im ersten Capitel; dagegen Gen. 2, 4. 5 setzt voraus und sagt aus, dass der Mensch noch nicht geschaffen war. Wie hilft sich nun der Apologet

mit der Aussage der Schrift 1. Mos. 2, 5: „es war kein Mensch, die Erde zu bebauen,“ wenn doch vorher 1, 27 gesagt ist: „Gott schuf den Menschen“? Nun, er lässt eben den Vers 27 bei seiner Interpretation weg, reflectirt bloß auf die Worte: „lasset uns Menschen schaffen,“ und sagt, nachdem Gott so gesprochen, musste auch ausdrücklich erklärt werden, dass sie geschaffen worden sind; sonst hätte unter den Menschen sehr leicht eine sehr schwer zu beantwortende Frage auftreten können, *ζήτημα ἀνεύρετον*; und damit eine solche ausdrückliche Erklärung von der wirklich geschehenen Schöpfung gegeben werde, *ὅπως ἡ πλάσις δειχθῇ*, lehrt die heilige Schrift: Gott bildete den Menschen aus einem Erdenkloss, Gen. 2, 7; hier tritt nun deutlich zu Tage, warum Theophilus den Vers 27 weglassen musste, ja warum er die kühne Behauptung aufstellt, die Bildung des Menschen, die doch der ausdrückliche Inhalt dieses Vers 27 ist, wäre noch nicht angezeigt gewesen, *οὐπω ἡ ποίσις αὐτοῦ πεφανέρωται*, und das geschehe nun eben 2, 7.

Ich habe bei dieser *pia fraus*, mit der es übrigens in damaligen Zeiten gar nicht so schlimm genommen wurde verweilen wollen, nicht bloß als einem interessanten Falle eben zum Capitel: *pia fraus*, sondern als einem ersten Versuche, beide Recensionen des Mosaischen Berichts als Eine darzustellen, wie Jeder thun muss, der das Dogma der Inspiration behauptet.

Die Interpretation geht nun weiter und wird zu diesem Zweck Gen. 2, 7 — 19 citirt. Wir wollen uns dieselbe wenigstens zum Theil noch ansehen, sie bietet noch allerlei exegetische und dogmatische Curiositäten.

Zuletzt hält sich die Interpretation an die letzten Verse des Textes, in welchen Gott im Paradiese wandelnd und redend eingeführt wird. Theophilus lässt den Autolykus den Einwand machen: Du also sagst, Gott dürfe nicht durch einen Raum umfasst werden, und wie sprichst Du jetzt, er habe im Paradies gewandelt? — Höre, was ich sage, spricht Theophilus: der Gott und Vater von Allem ist nicht vom Raum zu befassen und wird nicht im Raum gefunden. Aber sein Wort durch das er Alles gemacht hat, welches

seine Macht und Weisheit ist, nimmt an das Aussehen des Vaters und Herrn von Allem, *ἐναλαμβάνων τὸ πρόσωπον τοῦ πατρὸς καὶ κυρίου τῶν ὅλων*, und war im Paradies in der Maske Gottes, *ἐν προσώπῳ τοῦ θεοῦ*. Ich übersetze hier so; es ist die Sache in der That so gemeint; an das *πρόσωπον* in der späteren Bedeutung von „Person“ als Etwas für sich Bestehendes, quod proprie subsistit, ist hier nicht zu denken. Man sieht aber an dieser Stelle recht deutlich, wie und woher sich die spätere Lehre von der zweiten Person in der Gottheit gebildet hat. Das Verlangen, die Gottheit sich manifestiren zu lassen, indem es solche zweideutige Ausdrücke, wie das *πρόσωπον* war, zur Hülfe rief, fixirte diese dann nach der dem verstandesmässig religiösen Denken und der dogmatischen Bestimmtheit am meisten zusagenden Seite hin. Es ist das ein Process, der von einem mannichfach zu deutenden Worte ausgehend sowohl mythische Gestalten als transcendente Hypostasen ausprägt, ganz in derselben Art, wie das Max-Müller in Oxford an der Metamorphose des paulinischen *γλώσσαις λαλεῖν* zu dem Bericht in der Apostelgeschichte von den Feuerzungen und der Ausgiesung des heiligen Geistes aufgewiesen hat. So wurde aus dem *πρόσωπον* was bei Theophilus noch die Bedeutung von Aussehen, Miene, Maske, Schein, Gestalt hat, durch Vermittlung dieser letzteren Bedeutung „Gestalt,“ der hypostasirte Logos, der Logos als Person.

Nun denn, der Logos in der Gestalt Gottes verkehrt mit Adam; denn Adam hat eine Stimme gehört; was ist eine Stimme anders, als das Wort Gottes, welches auch sein Sohn ist, *φωνὴ δὲ τί ἄλλο ἐστὶν ἀλλ' ἢ ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ, ὅς ἐστιν καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ*: höchstmerkwürdige Worte! Es ist die einzige Stelle, wo Theophilus den Logos als Sohn Gottes aussagt. Nur denke man ja nicht, dass er damit auf die historische Erscheinung Christi gedeutet. Von dem historischen Christus weiss überhaupt Theophilus Nichts, gar Nichts. Es ist, als ob der historische Christus nie in der Welt gewesen und das Evangelium verklungen wäre. So sehr lebt dieses zweite Jahrhundert bereits mehr von Begriffen als von Realitäten,

und so früh ist das Christenthum etwas Anderes geworden, als es in seinem Ursprung war. Sohn Gottes ist dem Theophilus der Logos und Nichts als dieser. Er interpretirt gleich selbst den *υἱὸν θεοῦ* als *τὸν λόγον τὸν ὄντα διὰ παντὸς ἐνδιάθετον ἐν καρδίᾳ θεοῦ*, das Wort, welches immerdar im Herzen Gottes inne wohnend war; denn ehe irgend Etwas ward, hatte Gott dieses als seinen Beirather, *σύμβουλον*, nämlich als seine Vernunft und Einsicht *ἐαυτοῦ νοῦν καὶ φρόνησιν ὄντα*. Als aber Gott schaffen wollte, was in seinem Rath beschlossen lag, da erzeugte er diesen seinen Logos und stellte ihn aus sich heraus, *ἐγέννησεν προφορικόν*, als erstes Geschöpf, *πρωτότοκον πάσης κτίσεως*, ohne selbst entleert zu sein, *οὐ κενωθείς αὐτὸς τοῦ λόγου*; sondern den Logos erzeugt habend (also auch aus sich herausgestellt und abgesondert habend) ist er immerdar auch mit dem Logos zusammen, *ὁμιλῶν*.

Hier gewinnt nun zweifelsohne die Personification des Logos einen starken Ansatz in dem *προφορικός*, der sich noch in dem Folgenden, wo der Logos als Bote vom Vater gesandt wird, weiter ausdehnt. Wie schwer es aber dem Schriftsteller wird, solches selbständiges Verhältniss des Logos zum Vater zu setzen, geht daraus hervor, dass der Vater nicht entleert werden soll vom Logos, *οὐ κενωθείς*, d. h. obschon er ihn zum *προφορικός* macht, behält er ihn doch zugleich als *ἐνδιάθετος* bei sich; mithin wird das Selbständigsein und das Nichtselbständigsein des Logos zugleich ausgesagt; freilich schillernd genug; denn das Nichtentleertwerden Gottes vom Logos, welches eigentlich als ein Innewohnen des Logos in Gott, als ein *ἐνδιάθετον εἶναι* zu prädiciren ist, wird nun mit dem zweideutigen *ὁμιλεῖν* abgemacht. So tastend und scheu ist hier jeder Schritt vorwärts. Ausdrücklich aber sei darauf hingewiesen, dass auch hier der *λόγος* gleichgesetzt wird dem *νοῦς*, der *φρόνησις*, also Prädikaten, die sich im Lehtropus von der Trinität eben so gut für den Geist, für *πνεῦμα*, als Synonyme eignen, wie für den Logos; dass wir also, wenn auch einen starken Anlauf zu einer Zweieinigkeit in der Stelle haben, keineswegs einen solchen zu einer Dreieinigkeit.

Für seine Lehre vom Logos beruft sich aber Theophilus auf Johannes, eine Berufung, die darum sehr merkwürdig ist, weil sie das erste ächte Citat eines Autors der alten Kirche ist aus Johannes. Theophilus citirt die Anfangsworte des Evangeliums: „im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort; Alles ist durch dasselbe geworden und ohne dasselbe ist Nichts geworden“ und fährt fort: Der Logos nun, Gott seiend und aus Gott entstanden, ihn sendet der Vater des All, wann er will, zu irgend einem Ort. Gesendet von ihm erscheint er und wird gehört und gesehen und im Raum gefunden. c. 19—22.

Das ist die seltsame Logoslehre eines Heiligen der alten Kirche; auf die Christologie angewandt würde sie zum entschiedensten Dokerismus führen und wir haben hier das seltsame Schauspiel, dass eine Lehre, die alle Orthodoxen, katholische wie protestantische, als ärgste Ketzerei ausgeben müssten, gleichwohl mit dem Stempel der Heiligkeit bezeichnet ist. Für uns ist sie desshalb bemerkenswerth, weil wir für die mühselige Exposition des Theophilus den Grund erkennen. Er hat sich in seiner Interpretation des Schöpfungsberichts, den er doch giebt, um dem Autolykus einen Beweis von der Hoheit des christlichen Gottesbegriffs zu geben, so helfen müssen, wollte er diese Hoheit dem Heiden aufdecken. Grade dem Heiden gegenüber musste der Gott der Christen auf die Attribute der Ueberräumlichkeit und Ueberzeitlichkeit Anspruch machen dürfen. Wie passen aber nun dazu die anthropomorphistischen Gottesvorstellungen des alten Testaments, auf das allein gleichwohl die Christen sich berufen als auf die einige Wahrheit? Man sieht, ein Hauptgrund für die mächtige Aufnahme der Logoslehre in der Kirche war der Widerspruch den die höhere Reinheit des christlichen Gottesbegriffs gegen die anthropomorphistischen Vorstellungen des alten Testaments, d. h. gegen den jüdischen Gottesbegriff enthielt, ein Widerspruch, den man nicht lösen konnte, weil dazu der Schlüssel, die Kunst historischer Interpretation fehlte.

Die Logoslehre musste dazu dienen, diesen Widerspruch zu vermitteln. Es ist aber für uns, deren Interpretation des alten Testaments doch eine andere ist, als die der Christen jenes Säculums, kein Bedürfniss, und darum auch keine Zeit mehr zur Aufrechthaltung solcher Vermittlungen.

Kehren wir mit Theophilus noch einmal von allgemeineren Betrachtungen zurück zu der des biblischen Textes. Wir werden uns mit der Wiedergabe der Interpretation des Theophilus kurz fassen. Da fährt unser Autor nun mit der Behauptung fort: den Menschen hat Gott am sechsten Tage geschaffen, angezeigt dessen Bildung hat er nach dem siebenten Tage, *μετὰ τὴν ἐβδόμην ἡμέραν*, und in dieser späteren Zeit hat er auch erst das Paradies, den Garten, geschaffen, in einem schönem Orte und Lande. Und dass diese Geschichten wahr sind, zeigt die Wirklichkeit. Noch jetzt haben die Weiber bei der Geburt Schmerzen, kriecht die Schlange auf dem Bauch und frisst Erde. Auch hat Gott noch besonders schöne Bäume im Paradiese geschaffen, und zwei Bäume, wie sie sich sonst in allen anderen Gegenden der Welt nicht finden, den Baum des Lebens und den der Erkenntniss. Das Paradies ist aber ein Land auf der Erde, unter unserem Himmel, wie die biblische Beschreibung (die nun im Einzelnen von Theophilus durchgenommen wird) zeigt. In diesem Paradies, das der Mensch bearbeiten und bewachen sollte, *ἐργάζεσθαι καὶ φυλάσσειν*, sollte er von allen Früchten, nur nicht vom Baum des Lebens und der Erkenntniss essen. Den Menschen hatte übrigens Gott aus der Erde, aus der er gebildet war, ins Paradies versetzt, indem er ihm Gelegenheit gab zum Wachsthum, *ἐφορμὴν προζοπῆς*, damit er wüchse und vollkommen würde und dann sogar zum Gott erklärt würde, (dass diese Verheissung Gen. 3, 5 die Schlange, der Teufel, dem Menschen giebt, scheint unsern Autor nicht sehr zu bekümmern) und in den Himmel aufstiege, Unsterblichknit geniessend. Denn der Mensch befand sich seiner ursprünglichen Natur nach als in der Mitte zwischen Sterblichkeit und Unsterblichkeit, weder schlecht-

hin sterblich noch absolut unsterblich, für Beides aber fähig. Dieser sinnige, ächt Rothe'sche Gedanke wird sofort mit einem derberen Stück Mysticismus gewürzt, wenn es heisst: Auch das Paradies hat in Anbetracht seiner Schönheit die Mitte eingenommen zwischen der Erde und dem Himmel; dass der Mensch aber arbeiten sollte, *εργάζεσθαι*, damit, sagt Theophilus mit einem festen Faustschlag dem Text, c. 15, ins Gesicht, damit ist Nichts Anderes gemeint, als das Bewahren, *φυλάσσειν* des Gebotes Gottes, damit er nicht durch dessen Uebertretung sich in's Verderben stürze, wie er that. — Der Baum der Erkenntniss an sich ist schön, nicht wie Einige meinen, todtbringend; das ist die Uebertretung, nicht der Baum; auch seine Frucht ist schön; denn diese Frucht war eben auch Erkenntniss; Erkenntniss aber ist schön, nur muss man sie ordentlich, *οικείως* gebrauchen. Seinem Alter nach war aber dieser Adam noch ein Kind, konnte darum die Erkenntniss noch nicht ordentlich fassen. Nicht als ob Gott neidisch wäre, wie Etliche meinen, verbot er zu essen; er wollte vielmehr den Gehorsam prüfen, wollte auch für längere Zeit den Menschen in seiner kindlichen Unschuld lassen; es ist Nichts hässlicher, als wenn Kinder über ihr Alter hinaus klug sind; es geht mit dem geistigen Wachsthum wie mit dem körperlichen, schrittweise. Zumal wenn nun das Verbot erfolgt und Jemand gehorcht nicht, so ist offenbar nicht das Gesetz Ursache der Züchtigung, sondern der Ungehorsam. Und so bewirkte für den ersten Menschen der Ungehorsam seine Vertreibung aus dem Paradies, Arbeit, Schmerz, Traurigkeit, und zuletzt den Tod. — Aber auch in dem Stück hat Gott dem Menschen eine grosse Wohlthat gewährt, dass er nicht in Ewigkeit in seinem sündhaften Zustande verbleibt. Sondern Gott hat ihn gewissermassen aus dem Paradies nur ins Exil geschickt, damit er seine Sünde durch die Strafe in festgesetzter Zeit abbüsse und dann nach der Zucht wieder zurückgerufen werde. Desshalb wird es auch in der Genesis so dargestellt, als ob der Mensch zweimal ins Paradies gesetzt worden, (1. Mos. 2, 8. 15) damit das eine Mal seine Erfüllung gefunden haben sollte

zu jener Zeit, als er hinein versetzt wurde, das andere Mal sie erst noch kommen soll nach der Auferstehung und dem Gericht. Durch den Tod wird der Mensch zerbrochen, wie ein schadhafte Gefäß, das umgegossen wird, und die Worte: „wo bist Du, Adam?“ sind nicht aus Unkenntniss gesprochen, sondern aus Langmuth; Gott will dem Menschen Zeit und Gelegenheit zur Busse geben. c. 22—26.

Theophilus kommt jetzt nochmals auf die ursprüngliche Natur des Menschen zurück. Unsterblich hat ihn Gott nicht geschaffen, sonst hätte er ihn zum Gott gemacht; auch nicht sterblich, sonst wäre Gott Ursache seines Todes; also schuf er ihn fähig zu beiden, *δεκτικὸν ἀμφοτέρων*, damit, wenn der Mensch sich auf die Seite der Unsterblichkeit durch Befolgung des göttlichen Gebots neige, er von ihm die Unsterblichkeit erhalte und Gott (göttlich) würde; wenn er aber sich zu des Todes Geschäften neige, er selbst Schuld sei an seinem Tode. Denn Gott hat den Menschen frei und zum Herrn seiner Wahl geschaffen, *ἐλεύθερον καὶ ἀτεξούσιον*. Was sich der Mensch nun selbst durch seinen Ungehorsam zugezogen, das schenkt ihm Gott jetzt aus Erbarmen, wenn der Mensch zum Gehorsam kommt: *ὃ ἐαυτῷ περιποιήσατο δι' ἀμελείας καὶ παρακοῆς, τοῦτο ὁ θεὸς αὐτῷ νυνὶ δωρεῖται διὰ . . . ἐλεημοσύνης, ὑπακούοντος αὐτῷ τοῦ ἀνθρώπου*. Was Theophilus mit diesen Worten hat sagen wollen, ist wohl klar: was sich der Mensch verschertzt hat durch eigene Schuld, das giebt ihm Gott geschenkweise wieder. Er hat das aber falsch ausgedrückt und es ist unnütz an den Worten herum zu deuten und etwa mit Otto das *δωρεῖσθαι* als condonare zu fassen. Zugezogen hat sich der Mensch den Tod, und den erlässt ihm Gott nicht, wie das condonare dann heissen soll, sondern er schenkt ihm dafür das Leben, oder vielmehr: wer Gottes Willen jetzt thun will, der kann sich das Leben erwerben, wie Theophilus ausdrücklich zu obigem Satz hinzufügt. Denn, sagt er weiter, Gott hat uns die heiligen Gebote gegeben und jeder, der sie thut, kann gerettet werden und der Auferstehung theilhaftig ewiges Leben erwerben.

Zu notiren bleibt hier einmal: die ursprüngliche Natur des Menschen als frei, eine Freiheit, die er aber auch behalten haben muss, wenn er doch noch immer im Stande ist, Gottes Gebote zu erfüllen. Der Mensch ist schadhafte geworden, hat sich auf die Seite des Handelns geworfen, das den Tod zur Folge hat, *ἐπὶ τὰ τοῦ θανάτου πράγματα*, aber er kann doch noch Gott gehorsam sein und damit gerettet werden; er braucht sich nur zu ernüchtern, *ἐκνήφειν*, wie Theophilus später einmal sagt c. 34, um zu erkennen, dass Ein Gott ist, die Möglichkeit dazu giebt ihm das Gesetz und die Lehre der Propheten, die uns Gott dazu gesandt hat. Das heisst also: die Freiheit des Menschen ist geschwächt worden durch die Sünde, nicht verloren, die Rettung ist in die Hand des Menschen gelegt, das Leben ist sein Erbe, Gott hat es ihm bereitet, der Mensch darf es nur nehmen: *ὁ βουλόμενος δύναται περιποιήσασθαι ἑαυτῷ τὴν αἰώνιον ζωὴν. . . . ὁ ποιήσας (τὰς ἐντολὰς ἀγίας) δύναται σωθῆναι καὶ . . . κληρονομῆσαι τὴν ἀφθαρσίαν.* c. 27. Eine paulinische oder johanneische Hamartologie und Soterologie fehlt ganz; die Christologie beschränkt sich auf eine sehr schwankende Logologie, in der die Pneumatologie mit aufgeht. Es wird zwar noch der heilige Geist besonders als in den Propheten wirksam citirt; so c. 30, wo nach Aufstellung der Genealogie Cains und Seths es heisst: das Alles lehrt uns der heilige Geist, *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*, *τὸ διὰ Μωσέως καὶ τῶν λοιπῶν προφητῶν*, so dass unsere, der Gottesverehrer Schriften älter sind und auch wahrer als die der andern Schriftsteller: oder c. 33, wo derselbe Gedanke von dem Alterthum und der Wahrheit der alttestamentlichen Schriften gegenüber den heidnischen zum Beweis ihrer alleinigen Dignität für authentische historische Berichterstattung aufgestellt und gesagt wird: es zeigt sich, dass wir Christen die Wahrheit erfasst haben, die wir vom h. Geist gelehrt werden, der in den heiligen Propheten geredet und Alles voraus verkündet hat, *ὑπὸ πνεύματος ἁγίου διδασκόμεθα, τοῦ λαλήσαντος ἐν τοῖς ἁγίοις προφήταις.* Aber gegenüber den vielen

andern Stellen, wo dieselbe Funktion dem Logos zugesprochen wird, will das Nichts anderes bedeuten, als die Identität beider. *Λόγος* und *πνεῦμα* sind Synonyma.

Wir kommen an's Ende der Interpretation der Schöpfungsgeschichte durch unsern Autor: Gott hat die Eva aus einer Rippe Adams geschaffen, damit nicht der Glaube aufkäme, dass ein Gott den Mann, ein Anderer die Frau erschaffen habe und so die Menschen, was sie dann doch thaten, von vielen Göttern reden könnten; zugleich sollte die Liebe beider desto grösser werden. Weil aber diese Eva gleich Anfangs von der Schlange verführt, *διὰ τὸ ταύτην τὴν Εὐὰν ἀρχῆθεν πλανηθῆναι*, und Anfänger der Sünde geworden ist, so wird der böse Geist, der auch Satan heisst und der damals durch die Schlange zu Eva redete und der bis jetzt in den von ihm ergriffenen Menschen wirkt, mit dem Wort *Εὐὰν* ausgerufen, *ταύτην τὴν Εὐὰν διὰ τὸ ἀρχῆθεν πλανηθῆναι ὑπὸ τοῦ ὄφεως καὶ ἀρχηγὸν ἁμαρτίας γεγονέναι, ὁ κακοποιὸς δαίμων, ὁ καὶ Σατὰν καλούμενος Εὐὰν ἐκκαλεῖται.*¹⁾ Dieser böse Geist wird auch Drache, *δράκων*, genannt, daher, weil er von Gott abgesprungen ist, *διὰ τὸ ἀποδεδρακέναι αὐτὸν ἀπὸ τοῦ Θεοῦ*. Denn im Anfang war er ein Engel. Darüber könnte man viel reden, sagt Theophilus, desshalb will ich jetzt eine Auseinandersetzung darüber bei Seite lassen.

Und hiermit schliesst denn diese Interpretation der Schöpfungsgeschichte, deren Exposition auch wir schliessen wollen, indem wir noch ganz kurz die Hauptsätze der dabei zu Tage kommenden Dogmen resumiren:

Quelle aller religiösen Erkenntniss ist die

1) Die Stelle ist so zu übersetzen, wie wir gethan, nicht wie Otto: hanc Evam maleficus daemon Evam appellat. Das Comma im Texte Otto's nach *ταύτην τὴν Εὐὰν* ist zu streichen, da dieser Accusativ der Subjectsaccusativ ist zu *διὰ τὸ πλανηθῆναι*, wie wir oben die Worte construirt haben; das Compositium *ἐκκαλεῖται* aber führt darauf, dass das *Εὐὰν* am Ende als der bekannte Jubelruf am Dionysosfest zu fassen ist.

heilige Schrift. Darunter ist fast ausnahmslos das alte Testament verstanden. Was sie, die Schrift giebt, ist vom Logos oder Pneuma eingegeben. Was die heidnischen Schriftsteller geben, ist entweder nutzloser Schwatz, oder wenn sie übereinstimmen mit den heiligen Schriftstellern, haben sie es von ihnen gestohlen, *κλέψαντες ταῦτα ἐκ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν*. Die heilige Schrift aber zeigt uns Einen Gott, allgenugsam, ewig, allmächtig, nicht vom Raum umfasst, d. h. allgegenwärtig, allweise, allgütig, Schöpfer und Lenker der Welt und der Menschen, dereinst ihr'gerechter Richter. Dies letztere, das Gericht Gottes, Gott als Richter, wird vorzugsweise betont. Sie zeigt uns weiter den Menschen, abhängig von diesem Gott, frei geschaffen, aber seine Freiheit missbrauchend, jedoch für den Gebrauch zum Guten noch fähig, unterwiesen dazu und aufgefordert durch die Gebote Gottes; wer sie thut, kommt zum Leben und zur Seligkeit, wer sie verachtet, verfällt dem Gericht.

Eine Soterologie auf Christus gebaut, findet sich nicht; sie stützt sich vielmehr auf eine Logologie, die Moses, Salomo und die Propheten als Logosträger kennt, nicht Christus, an den nur ein doketischer Anklang im *ὁὶὸς Θεοῦ* sich findet. Diese Logologie ist selbst sehr wenig fixirt und enthält noch ganz unentwickelt die Lehre vom Geiste in sich.

Ueberhaupt, dogmatisch fixirt ist nur die Lehre von der Schrift mit dem kurzen, der Freiheit des Gedankens und des Worts oft so gefährlich gewordenen und die Wissenschaft nothwendig zur Scholastik machenden Satz: Alles, was die Schrift sagt, ist wahr! Und weiter sodann ebenfalls noch dogmatisch fixirt ist die Lehre von der Monarchie Gottes als Schöpfers, Regierers und Richters der Welt. Das erstere Dogma, so nothwendig es für die Bildung und Festigung der (katholischen) Kirche war, führte gleichwohl hinter die beste Errungenschaft der heidnischen Cultur die Gedankenfreiheit, weit zurück und verurtheilte die Menschheit in ihren höchsten

Fragen „in Ewigkeit an den Schaalen der Vergangenheit zu kauen“; das andere, so überlagert es auch war von groben Anthropomorphismen des Gottesbegriffs, enthielt dennoch den Kern zu einer religiös sittlichen Weltanschauung, die eine Quelle gesunder Menschenbildung und edler gesellschaftlicher Ordnung werden konnte, geworden ist und immer sein wird.

Für alle andern Dogmen ist in diesem weiten und breiten Element die grösste und willkürlichste Ausdehnung gegönnt; sie schwimmen darin als ein Bewegliches in buntem Wechsel. Die Kenntniss derselben ist wenig brauchbar für uns, wenn wir auf das Einzelne sehen, höchst bedeutend, wenn wir die Lehre daraus gewinnen, dass die Christenheit ein kräftiges Leben geführt hat auch ohne die formulirte „Eine und reine Lehre“ irgend eines ein für alle Mal abgeschlossenen kirchlichen Systems.

Akten eines Ketzerprocesses aus dem 16. Jahrhundert.

Mitgetheilt von

Dr. G. L. Schmidt in Eisenach.

In meiner Biographie von Justus Menius B. II, p. 110—127 habe ich einen Streit erzählt, welcher zwischen dem Superintendenten Menius und dem Diakonus Merula zu Gotha über die Anwendung, resp. Weglassung des Exorcismus bei der Taufe ausgebrochen war. So wenig die Sache an sich Bedeutung haben mag, so ist es doch ein wohl zu beachtendes Zeichen der Zeit, dass selbst Menius, der fast überall sich aufs engste an die freie Richtung des nicht engherzig theologisch gebildeten Melanchthon anschliesst, dem damals hereinbrechenden Zuge in der Kirche, alles zu uniformiren, nicht widerstehen konnte. Wenn man die nachfolgenden Berichte liest, wird man lebhaft an die in neuerer Zeit so oft wiederkehrenden, allen evangelisch-christlichen Geist verleugnenden Ketzerprocesse erinnert, in denen Pastoren einer gewissen Richtung in ihrem geistlichen Hochmuthe sich über ihre Amtsbrüder zu Gericht setzen und feierlich Zeugniss ablegen, dass sie nicht mit ihnen zusammen in einer Kirche dienen können. Es geschieht einmal nichts Neues unter der Sonne. Auch das ist in unsern Tagen nicht neu, dass das Reich der Zionswächter unter sich uneins wird und sich gegenseitig verketzert. Auch Menius hat seine Strafe gar bald gefunden für seine Denunciation; und wenn wir auch bedauern müssen, dass er in seinem Streite über die Nothwendigkeit der guten Werke zur Erhaltung der durch den Glauben erlangten Seligkeit so entschieden ungerecht behandelt wor-

den ist, so können wir doch nicht verkennen, dass ihn damit nur das ereilt hat, was er selbst als nothwendiges Gesetz für die Verwaltung der Kirche aufgestellt hatte. In dieser Beziehung ist es, meine ich, auch für den, welcher die Geschichte des Exorcismusstreites bereits kennt, nicht uninteressant, die Berichte von Menius selbst kennen zu lernen; und das ist der Grund, warum ich sie den Lesern dieser Blätter anzubieten mir erlaube.

Eisenach.

Dr. G. Schmidt.

I.

Gottes Gnade und Friede in Christo. Durchleuchter hochgeborner Fürst, gnädiger Herr. E. f. G. weiss ich in Unterthänigkeit nicht zu verhalten, dass unserer Diaconen einer mit Namen M. Georgius Merula sich ohngefährlich vor einem Jahr unterstanden, ohne mein und der andern zwei Diaconi Wissen Rath und Willen für sich selbst allein in der Kirchenordnung bei der heiligen Taufe Aenderung zu machen, in dem, dass er den Exorcismus ganz stillschweigend übergeht und aussen lässt, welches auch der Kirchendiener am nächst erschienenen Sonntag vocem jucunditatis zum ersten berichtet, und ich zuvor (das Gott weiss) kein einiges Wort davon gewusst habe, weil ich dann auf solche des Kirchners Anzeige bald wohl achten können, nachdem täglich bei der Taufe das gemeine Volk herumsteht, sieht und hört, dass es unter uns ungleich damit gehalten wird, da einer den Exorcismus aussenlässt und die andern ihn halten, dass Aergerniss unter dem einfältigen Volke daraus erfolgen musste, wie ich denn nachmals dessen fernern Bericht empfangen, demnach so habe ich sammt den andern zwei Diaconen gedachten Magister Georgen erfordert und uns zum höchsten beflissen mit Bitten, Flehen und Ermahnen und in alle gebührende und mögliche Wege davon abzuweisen, dass er doch die gewöhnliche Ordnung mit uns, wie zuvor geschehen, gleich halten und gross Aergerniss damit verhüten wollt, wir haben aber nichts bei ihm diesfalls er-

halten können, Als haben wir ferner gebeten, weil er fürwandre, er könnte den Exorcismus seines Gewissens halb nicht halten, er sollte doch eine Zeitlang sich des Taufens enthalten und es die andern ausrichten lassen bis so lang, dass wir uns derhalben nach Nothdurft besprochen und einer Meinung verglichen hätten. Das hat er auch nicht thun wollen. Damit nun das Aergerniss nicht weiter ausgebreitet würde, hab ich ihm von wegen meines Ministerii ernstlich gesagt und befohlen, er sollte sich entweder der gewöhnlichen Ordnung unserer und anderer Kirchen gleichförmig halten oder des Taufens müssig gehen, bis so lang, dass er genugsame Ursachen angezeigt, warum der Exorcismus als unrecht nicht zu halten sein sollte, welches er auch nicht achten wollen und vorgewandt, dass ich ihm seinen Dienst und Amt einzulegen keine Macht hätte, ist auch auf nächsten Dienstag darüber zugefahren und hat wiederum nach seiner Gewohnheit getauft, ohne den Exorcismus, hat eine Schrift an uns gethan, darin er ohne einigen Grund der Schrift anzeigt, warum der Exorcismus eine gotteslästerliche und zauberische Beschwörung sei. Darauf wir ihm dann eine Verlegung nach der Länge wiederum zugestellt und wollen, wills Gott, E. f. G. aufs allerförderlichste die ganze Handlung sammt den ergangenen Schriften unterthäniglich überschicken. Weil uns aber zum höchsten beschwerlich sein will, mit dem am Evangelio in einer Kirche zu dienen und zu communicieren, der uns, unserem Ministerio und der ganzen Kirche so vermessentlich ohne Grund auflegen darf, als dass wir mit zauberischer gotteslästerlicher Beschwörung in Reichung der heiligen Sacramente umgehen sollen, und er unser so gar nichts achten will, sind wir verursacht die Sachen an E. f. G. Schosser und die beiden Räthe sammt denen von der Gemeinde, als an die vornehmsten Glieder der Kirche heutiges Tages gelangen zu lassen, welche gleichermassen, wie wir, den Magister Georg auch aufs höchste gebeten und ermahnt, von seinem vermessentlichen Vornehmen abzustehen, sich mit uns zu vergleichen oder des Taufens sich bis zur Ordnung der Sachen zu enthalten, haben der ja

so wenig als wir bei ihm erhalten können. Weil denn das Aergerniss bereit an weiter erschollen, denn es gut ist, und der Magister Jorge ohn das in seinen Predigten, was ihm angelegen, sehr heftig mit einzuführen pflegt, derwegen zu besorgen, er werde auf der Kanzel die Sachen zu erwähnen schwerlich unterlassen, daraus denn grösste Aergerniss und und Unrath erfolgen möchte, So ist an E. f. G. meine ganz unterthänigste Bitte, die wollen doch gnädiglich befehlen, dass dem Magister mit Predigen und Taufen so lang einzuhalten geboten werden möchte, bis die Sache gebühlicher Weise in Endschaft gebracht und entschieden werde. Denn hie ist sonst Niemand, den er hören oder folgen will, So sollen E. f. G., wills Gott, gar bald und unsers Verhoffens in zwei oder drei Tagen des ganzen Handels ordentlicher, wahrhafter Bericht sammt den ergangenen Schriften unterthäniglich zugeschickt werden. Und bitten gar unterthäniglich, dass E. f. G. Befehl vor dem Sonntage hie ankommen möge. Die befehl ich hiemit in Gottes gnädigen Schutz und Regierung und bin ihnen unterthäniglich zu dienen willig. Datum, Dornstag nach dem heiligen Pfingsttage (29. Mai) Anno 1550.

E. f. G

unterthäniger Diener

Justus Menius, zu Gotha und Eisenach.
Pf. Superatt.

II.

Gottes Gnade und Friede in Christo. Durchleuchter, hochgeborner Fürst. Gnädiger Herr. Wie E. f. G. ich nächst erschienen Dornstags in meinem Schreiben, darin ich von dem ärgerlichen Handel, der sich zwischen unser Diaconen einem M. Georgen Merula und uns den andern Kirchendienern zugetragen, verheissen hab, E. f. G. die Schriften, so zwischen uns beiderseits ergangen, sammt des ganzen Handels Bericht unterthäniglich aufs förderlichste zu überschicken, also schicke hiebeneben E. f. G. ich dieselbigen Schriften und wahrhaftigen Bericht der ganzen Sachen, was zwischen uns den Kirchendienern besonders

und auch vor dem Schosser, beiden Räthen und denen von der Gemeine öffentlich gehandelt ist, und wiewohl ich keinen Zweifel hab, E. f. G. werden diesen Handel nach Nothdurft erwägen und was zu Gottes Ehre und der Kirche Besserung gereichen mag, gnädiglich verschaffen, So bitte ich doch ganz unterthäniglich, E. f. G. wollen bedenken, wie über die Maassen beschwerlich es uns andern sei mit dem in diesem hohen und fährlichen Amt zu dienen und communicieren, aus dessen Mund und Federn wir hören und wissen müssen, dass er unser Ministerium nicht allein verachtet und verlacht, sondern auch verdammt und lästert, dann wir's wahrlich in keinem Weg vertragen noch gedulden können unser Gewissen halben, E. f. G. werden unsers unterthänigen Verhoffens sich christlich und fürstlich erzeigen. Die wollen wir hinwieder durch unser armes Gebete in göttlicher Gnaden Schutz und Regierung allzeit getreulich zu befehlen nicht vergessen und sind Ihnen unterthänig zu dienen willig. Datum Sonntags Trinitatis (1. Juni) Anno 1550.

E. f. G.

unterthäniger Diener

Justus Menius,

Pf. Superatt.

III.

Dem ehrenfesten und hochgelehrten Herrn Erasmo von Minkwitz, der Rechte Doctor und fürstlichem sächsischem Rath zu Weimar, meinem besonder günstigen Herrn und Patron.

Gottes Gnade und Friede in Christo. Ehrenfester, hochgelehrter grossgünstiger, besonder lieber Herr und Patron. Was auf nächstgepflogener Handlung zwischen mir sammt der andern zweien Diaconis unserer Kirche u. M. Georgio Merula verabschiedet und was befohlen, des haben wir uns bis daher gehorsamlich gehalten und warten, was weiter erfolgen werde, hoffend unser gnädiger Fürst und Herr werde dem Aergerniss mit gebühlichem zeitigem Einsehen mit Gnaden auch Rath zu schaffen wissen. jedoch will

ich euch nicht bergen, weil sich unser Antagonista gegen männiglich also erzeigt und stellt, als der in keinem unrecht, sondern in allem nur recht und wohl gehandelt, und wir um Gehorsams und Friedens willen auch stille sind, dass gleichwohl solches ohne Aergerniss auch nicht abgeht. Denn das vermerken wir öffentlich, dass Etliche es dafür ansehen, als hätte der Magister zumal recht und wir dagegen unrecht, weil man kein *signum sententiae* an ihm spüret, Etliche auch, weil sie sehen, dass wir gegen ihn auch stille und zufrieden sind und gleichwohl wissen, was *Controversia* sich zwischen uns erhalten, nehmen unsere *patientia* also auf, dass sie unser einen wie den andern halten, d. i. sie halten es dafür, wir achten beiderseits unsere Religion und Kirchenordnung nicht weiter, denn so fern es uns allerseits zu unserem Nutz und *Affectibus* diene.

Weil denn solches uns, grossgünstiger lieber Herr, in keinem Weg leidlich, so bitten wir alle zugleich, dass der Sachen Rath geschafft und endlich abgeholfen werden möge.

Es können ja alle Verständige leichtlich erachten, wohin endlich solche Ungleichheit gereichen muss.

Ich für meine Person gedenke dabei gar nicht zu sein, desgleichen die andern auch.

Ich habe dem Aergerniss zu steuern einen gemeinen Unterricht nicht allein vom *Exorcismo*, sondern auch von der ganzen Action bei der Taufe gestellt und in Druck gegeben, allein *Thesim* gehandelt, aber *Hypothesim* bleiben lassen, versehe mich, es werde inwendig acht Tagen ausgehen.

Weiter hab ich zwei Widumbbücher von Herrn Rentmeister empfangen, aber ohne Befehl, durch wen und wie sie sollen publicirt werden, und hat mir der Herr Rentmeister befohlen mit der Publication innezuhalten, bis er mir auch Verzeichniss zuschicken würde, an welchem Ort ein jeder Pfarrherr seine Zulage fordern und empfangen sollte. Indem ich nun auf solch Verzeichniss und weitem Befehl gewartet, hab ich die Bücher übersehen, darnach mit des Herrn Rentmeisters Verzeichniss, da ich es bekommen, verglichen und so viel befunden, dass es wahrlich unrichtig gar genug und sich übel vergleicht, dass

ich mich nicht unterstehen darf, die Publication vorzunehmen ohne vorgehende Erholung.

Weil ich aber zweierlei besorge, erstlich die Widmung so bisanher lang verzogen worden, möchte noch länger aufgezogen werden, zum andern, ich möchte auch den Lein zu Hofe etwa an einem Orte anzünden, wenn ich die Ungleichheit anzeigen würde, derwegen überschicke ich euch solches als meinem günstigen Herr und Patron, zu dem ich das sonderliche Vertrauen habe, dass ihr es von mir mit Gunst und gutwillig aufnehmen und zum besten fördern werdet, und bitte, ihr wollet nach eurem Verstand und Bedenken alles zum besten fördern, wo es von nöthen, dass es meinem g. f. und Herrn vorgetragen werden soll, dass es gescheh, wo nicht, dass ihr mir doch euren Rath mittheilet, wie den Sachen zu thun sein wolle, des will ich mich gern halten.

Ich weiss auch euch nicht zu verhalten, dass mir mein gnädigster Herr (Gott gebe s. f. G. alles gute) 50 Gulden Gnadengeldes auf mein Leben verschrieben, welches nachmals, da die Widmung vorgenommen, auf andere Superattendenten zu Eisenach auch gewilliget, über das, da ich gen Gotha verordnet, haben s. f. G. mir 30 Gulden von der Pfarrbesoldung zu Eisenach über die vorigen 50 Gulden auch verordnet, so lang ich die Last der Eisenachischen Supperattendenz tragen würde.

Was nun im nächsten Widumbbuch hierin für Unrichtigkeit vorgefallen, habe ich angezeigt und ist ohne Noth zu wiederholen.

Jetzt aber werden die 30 Gulden dem Pfarrer zu Eisenach zugeordnet, und wird mir auferlegt, dass ich gegen den 50 Gulden der Eisenachischen Superattendenz Last tragen soll, und so lange ich das thue, soll ich die fünfzig Gulden Gnadengeldes haben, wenn ichs nicht mehr thue, so soll die Gnade auch ein Ende haben.

Nun halte ich gänzlich, es sei in dem ein Versehen geschehen, und kann nicht denken, dass meines gnädigsten Herrn Verschaffung damit widerzogen werde.

Drum bitte ich, dass mir möge angezeigt werden, weil

die 30 Gulden dem Pfarrer zu Eisenach zugeordnet, woher mir Vergleichung derselben geschehen und widerfahren soll, und von wem ich andere 30 Gulden fordern soll.

Denn es ja gewisslich wahr ist, dass ich solche 30 Gulden in der Superattendenz Sachen jährlich in Zehrung und noch etwas darüber haben muss.

Ich vermag auch der beiden Superattendenzen Last in die Länge nicht zu ertragen, sondern werde müssen, ich wolle oder nicht, der einen abstehen.

Sollte es nun (als ich nicht hoffe) die Meinung haben, dass mir die 50 Gulden Gnadengeldes auch abgezogen werden sollten, wenn ich die Superattendenz nicht mehr verwalten kann, und ich nach so langwierigen und schweren Diensten, dagegen ich ja nichts denn das Gnadengeld empfangen, aber viel mehr dagegen verlassen hab, in meinem unvermöglichen Alter darben soll, das wollte mir wahrlich schwer fallen und wäre mir ja besser und rathsamer, wenn es die Meinung hätte, es würde ein solches bei Zeit, da ich auch auf Wege meiner Nothdurft gedenken möchte, angekündigt.

Ich hoffe und vertraue aber, meine gnädigsten und gnädigen Fürsten und Herren werden mir so gnädig sein und sich anders gegen mir erzeigen.

Dieses, ehrenfester, hochgelehrter Herr, hab ich in Eile euch ungeschicklich gar genug anzeigen müssen, bitte ganz dienstlich, ihr wollet es also von mir günstiglich aufnehmen und vermerken, was ihr der Nothdurft sein allenthalben erachten werdet, dass ihr solches weiter meinen g. f. u. Herrn unterthäniglich vortraget, worin ihr aber ein ander Bedenken haben werdet, dass ihr in dem mich auch weiset, das will ich mit Danksagung von euch aufnehmen und gehorsamlich folgen; bitt auch, ihr wollet mir diese meine Kühnheit, euch so viel zu bemühen, und so weitläufig zu schreiben, zu gut halten, das verdiene ich gerne. Datum Sonnabends am Tag Luciä (13. Dec.) Anno 1550.

E. E. W.

Justus Menius,
Pf., Superint.

IV.

Gottes Gnade und Friede in Christo. Durchleuchter, hochgeborner, gnädiger Fürst und Herr. Was M. Georg Merula in unserem Ministerio und Kirchenordnung für eine Zerrüttung, was Spaltung unter den Kirchendienern uns allhier zu Gotha und Andere anderswo, und was Aergerniss unter dem gemeinen Volke mit Nachlassung des Exorcismi bei der Taufe angerichtet, was auch auf E. f. g. gnädigen Befehl nun zum anderen Mal mit ihm derwegen gehandelt und ihm letztlich zum Abschied gegeben worden sei, solches alles werden E. f. g. sonder Zweifel aus empfangenem Bericht sich gnädiglich zu erinnern wissen, und sind wir bis daher in unterthäniger tröstlicher Hoffnung und Warte gestanden, dem nächstgegebenen Abschied würde auch nachgesetzt worden sein, wenn es sich aber damit nun seit Martini bis daher im dritten Monat verzieht, vielleicht aus dem, dass E. f. g. bedenken und hoffen, weil gedachter M. Merula aus Gottes Wort, wie sein eigensinniges Vornehmen so gar untauglich und unleidlich sei, aus gutem beständigem Grund der göttlichen heiligen Schrift, zudem auch aus vielen herrlichen Zeugnissen etlicher der alten Lehrer, all verleget worden ist, dass er darüber verstummen müssen, lauter nichts dawider aufbringen, sondern mit Schamröthe dazu schweigen müssen, er solle und werde sich nochmals eines bessern bedenken, von seinem thörichtem Eigensinn abkehren, und sich mit den andren unsern Kirchen und derselbigen Dienern vergleichen, wie denn wir selbst auch gehofft haben und nichts liebers gesehen hätten, haben derwegen bis daher uns dergestalt gegen ihn beide im Ministerio und sonst erzeiget, dass freilich weder er selbst noch Andere einigen Verdruss oder Unfreundlichkeit wider ihn hat spüren noch vermerken können, ob uns wohl seine geübte ärgerliche und vermessentliche Thorheit allezeit zum höchsten missfallen und betrübt hat, dessen zu geschweigen, damit er unsere Personen zum höchsten, wie wohl, Gott Lob, zur Unbilligkeit und nur mit eitlen erdichteten Ungrund beschweren thut, weil aber da gar keine Erkenntniss noch Umkehren ist, sondern er sich vielmehr

also stellet, als ob nicht er, sondern wir misshandelten, derwegen auch nicht er sich mit unserm Ministerio und so vielen Kirchen, sondern vielmehr wir sammt der unseren und allen anderen Kirchen uns mit ihm vergleichen, und als ob wir mit dem Exorcismo bis daher und noch ungöttlich handelten, bekennen und mit Nachlassung desselben revociren sollten, in massen er mit seiner eigensinnigen, muthwilligen Nachlassung uns, als die wir den Exorcismum ungöttlich hielten, thätlich verdammet und sich in dem Stück von unseren und allen anderen Kirchen, so mit uns im Ministerio einerlei und gleichförmige Ordnung haben und halten, gänzlichen absondert. So ist uns je zum allerhöchsten beschwerlich unser Gewissen halben gegen Gott, auch gegen alle frommen Christen verweislich, dazu der ganzen Kirche ärgerlich, dass wir mit dem täglich ministriren und communiciren sollen, der uns und unser Ministerium beide mit Worten und der That damnirt und lästert, und wiewohl er seines Irrthums aus Gottes Wort überzeuget, gleichwohl denselben nicht erkennen, vielweniger aber davon abstehen und sich mit anderen Kirchen und Ministris vergleichen, sondern mit Gewalt nach seinem Kopf ein andres und eigenes machen will. Es bedenken doch E. f. g., wie und mit was Gewissen wir beneben ihm dienen können, Item was die Kirche hierdurch gebauet und gebessert werde, die Ordnung die in unzählig vielen unserer und anderer Landen Kirchen bis daher einträchtig mit gutem Grund der heiligen Schrift gehalten worden ist und noch gehalten wird, die halten wir auch, M. Georg aber ist der einige, der für sich selbst ohne unser aller Vorwissen, Rath und Willen geändert hat, will sich davon durch keinerlei gütliche, freundliche noch ernste Worte oder Handlung gar mit nichten bereden lassen, sagt, es sei ein zauberisch lästerlich Missbrauch, könne es mit gutem Gewissen nicht halten, lässt es derhalben nach, giebt uns Schuld, weil wir seines tollen Sinnes und Vornehmens keinen Beifall geben können, sondern unser Ministerium und Kirchenordnung wider seine Schwärmerei vertheidigen und die Trennung nicht verstatten wollen, wir thun solches nur aus Neid und Hass ihn zu

verjagen, beschweret uns über das mit vielen anderen erdichteten und unerweislichen Auflagen, dass E. f. g. leichtlich abzunehmen, wie unsere Herzen und Gewissen zusammenstehen, alldieweil er seines Sinnes bleibt. Desgleichen können E. f. g. auch wohl abnehmen, was solches in der Kirchen baut, denn wer da versteht oder hält, dass der M. unrecht daran thue, dass er solch Narrenspiel und Aerger-niss anrichtet, dem ist es ja ärgerlich, dass er siehet, dass er gleichwohl im Ministerio geduldet wird und wir mit dem ministriren und communiciren, der unser Ministerium mit Worten und der That, indem er sich davon absondert, verdammet, wer aber sein Beginnen für recht hält, der denket auch, es sei unrecht, dass wir ihm nicht weichen und es nach seinem Willen machen, in Summa, die Leute müssen ja denken, unser ein Theil habè recht und der andere unrecht, weil wir aber einander also dulden, dass kein Theil um desswillen, das unrecht ist, den andern meidet, sondern mit ihm ministirt und communicirt, so müssen die Leute auch denken, wir seien beiderseits lose leichtfertige Leute, einer wie der andere, die wir entweder leichte lose Dinge gross achten und desshalb uns wider einander auf-lehnen, oder aber die wir grosse Dinge lauter nichts achten und es leichtlich gedulden und geschehen lassen, es gehe denn in der Kirche wie es wolle, es bessere sich oder ärgere sich, wer da wolle.

Dieses und anderes mehr, gnädiger Fürst und Herr, können und werden E. f. g. nach ihrem hohen Verstande besser zu betrachten und zu erwägen wissen, denn wir es schreiben können, und ist derwegen an E. f. g. unsere unterthänige Bitte, die wollten Gott zu Ehren, unserem heiligen Ministerio zur Förderung, zur Erhaltung der christlichen Ordnung unserer und vieler anderer Kirchen, zu Verhütung grosser Aerger-niss und zu Erbauung und Besserung der Kirchen den Sachen unverzüglich Rath schaffen, dass wir dieser unträglichen Beschwerung einmal und endlich abkommen mögen, denn wir dieselbigen unser Gewissen halben länger in keinen Weg tragen können noch sollen, sintemal der Besserung gar

keine Hoffnung ist, derwegen wir auch länger nicht unterlassen noch ungehen können, damit wir ein solch gross schwer Aergerniss in unser Kirchen durch M. Merulam angerichtet, nicht zum Theil auch mit unserem Stillschweigen auf uns laden, in der Kirche davon öffentlichen Unterricht zu thun, welches doch mit aller Bescheidenheit (ob Gott will) und allein darum geschehen soll, auch dass männiglich erkennen und verstehen mag, was das sei, darin M. Merula sich von uns und anderen Kirchen absondert und dass unsere Kirchenordnung nicht wider Gott und unrecht, sondern christlich und recht sei, die wir und alle Christen mit Gott und gutem Gewissen wohl halten können und billig halten sollen, der unterthänigen Zuversicht, E. f. g. werden dessen kein ungnädiges Missfallen tragen und sich sonst gegebenem Abschied nach gnädig erzeigen, denn wir hinfortan uns des M. Merula, als der sich selbst unser äussert und von uns absondert, auch gänzlich äussern und mit ihm weder ministriren noch communiciren wollen, bis so lang, dass er sich bekehre und mit unserem Ministerium und der Kirche vergleichen wird. Dieses, gnädiger Fürst und Herr, haben E. f. g. wir unserer hohen dringenden und unvermeidlichen Nothdurft halber nicht verhalten können, bitten aufs unterthänigste, E. f. g. wollen es in Gnaden aufnehmen, und den Dingen, wie sie bedenken, Rath schaffen. Daran thun sie sonder Zweifel Gott dem Allmächtigen einen angenehmen Dienst, dem heiligen Ministerio grosse Förderung und der armen Kirche auch was ihr nutz und zum Höchsten von nöthen ist, und wir thun E. f. g. hiermit in Gottes gnädigen Schutz und Regierung befehlen. Datum Gotha Montags nach Erhardi (12. Jan.) 1551.

E. f. g.

unterthäniger Diener

Justus Menius,

Pfarrherr Superattendent.

Henrycus Thylo, Diaconus.

Johann Brembach, Diaconus.

GTU Library



3 2400 00294 9349

